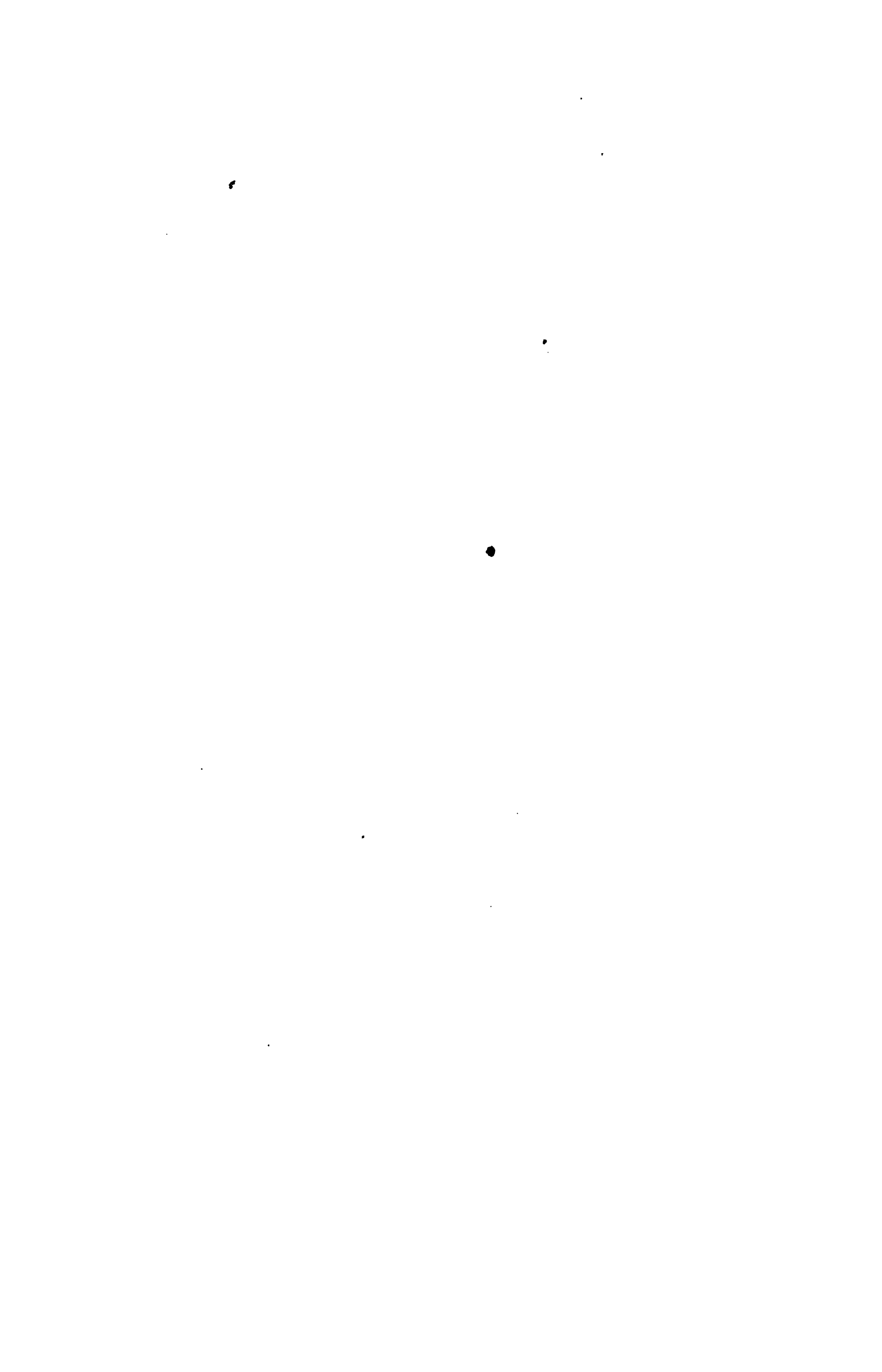
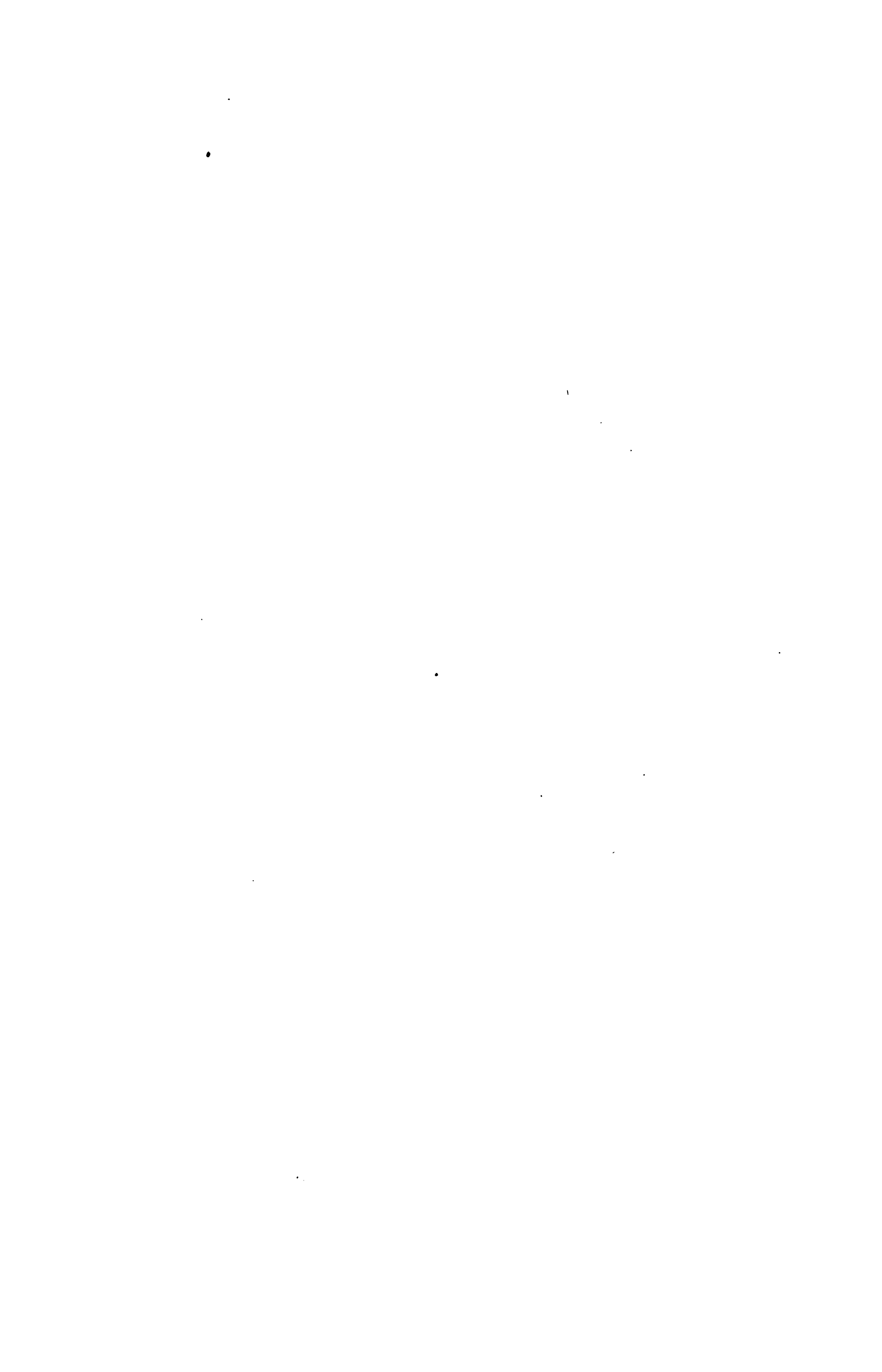











BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Exegetisches Handbuch

zu den

Briefen des Apostels Paulus

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.



III. Bandes 1. Abtheilung:

Der zweite Brief an die Thessalonicher, die drei Pastoralbriefe und der Brief an Philemon.

Münster.

In der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1858.

Erklärung

des zweiten

Briefes an die Thessalonicher,

der drei

Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

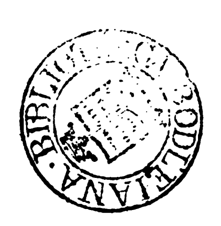
Münster.

In der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1858.

Οὐδὲ ζωὴ ἄνευ γνώσεως οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.

Epist. ad Diognet. c. XII.



Vorwort.

Hiemit übergebe ich die noch fehlende Abtheilung meines exegetischen Handbuches zu den Briefen des Apostels Paulus. Indem ich nun ein Werk beschließe, an welchem ich eine Reihe von Jahren mit immer größerer Liebe gearbeitet und dem ich mit Freude alle freie Zeit gewidmet habe, fühle ich mich gedrungen, zunächst *Gott* meinen Dank darzubringen, der Kraft und Muße zur Vollendung desselben verliehen hat. Sodann bin ich auch zu besonderm Danke verpflichtet allen jenen mir unbekannten Männern, welche die ersten Abtheilungen dieses Werkes in öffentlichen Blättern und Zeitschriften so wohlwollend besprochen haben. Diese günstigen Beurtheilungen zusammengenommen mit der raschen Verbreitung, die das Werk gefunden, berechtigen mich zu der Hoffnung, daß ich nicht umsonst gearbeitet und daß ich meinen Hauptzweck, die Studirenden der Theologie zum ernsten und gründlichen Studium der Briefe des großen Weltapostels anzuregen, nicht ganz verfehlt habe. Zugleich liegt darin für mich eine Ermunterung, meine exegetischen Arbeiten fortzusetzen und meine fernere Muße der Ausarbeitung eines ähnlichen Handbuchs zu den vier Evangelien und der Apostelgeschichte zu widmen. Ein ernstes Studium der h. Schrift thut in unserer Zeit besonders Noth, wo einerseits die theologische Wissenschaft vielfach in unfruchtbare Speculationen sich versteigt, andererseits das kirchliche Leben sich hie und da in den Sand des bloßen Formenwesens zu verlieren droht. — Auch in der vorliegenden Abtheilung habe ich meinen ursprünglichen Plan, den innern Gedankengang des Apostels möglichst kurz und klar darzulegen, genau einzuhalten gesucht, so nahe auch besonders in der Erklärung der Pastoralbriefe die Versuchung lag, in praktischen Reflexionen

sich zu ergehen. Ob ich jedes Mal die passende Deutung gegeben, ob ich insonderheit in der Erklärung der schwierigen Stelle vom Antichrist 2 Thess. 2, 1—12. überall das Richtige getroffen, mögen Andere beurtheilen. Was die Bestimmung der Abfassungszeit der Pastoralbriefe angeht, so mußte ich nach wiederholter Prüfung die in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen bereits angedeutete Ansicht festhalten bei aller Achtung gegen die scharfsinnigen Untersuchungen und feinen Combinationen Hug's und besonders Wieseler's, die zu einem andern Resultate führen.

Münster am Feste des h. Laurentius
1858.

Der Verfasser.

Der zweite

Brief an die Thessalonicher.

Einleitung.

1. In nicht gar langer Zeit nach der Absendung seines ersten Briefes an die Thessalonicher erhielt Paulus, sei es auf brieflichem, sei es auf mündlichem Wege neue Nachrichten von dem Zustande der jungen Gemeinde in Thessalonich. Eine neue Verfolgung war über dieselbe ergangen, und sie hatte auch diesen Sturm wie die früheren mit Muth bestanden und ihre Glaubenstreue auf's Neue herrlich bewährt (1, 3. 4.); sie hatte im christlichen Leben erfreuliche Fortschritte gemacht. Nur war es die Frage nach der Wiederkunft Christi zum Gerichte, welche noch immer die Gemüther beunruhigte und große Verwirrung in der Gemeinde verursachte. Zwar war die ängstliche Besorgniß über das Schicksal der vor der Parusie Christi entschlafenen Mitbrüder durch den ersten Brief des Apostels gehoben; allein über den Zeitpunkt dieser Parusie war man in großer Aufregung. Aus einzelnen mißverstandenen Aeußerungen Pauli aus der Zeit seines Aufenthalts in Thessalonich, vielleicht auch aus der Stelle 1 Theß. 4, 15. 17. glaubte man den Schluß machen zu müssen, daß die Wiederkunft Christi zum Gerichte in nächster Nähe bevorstehe, daß sie täglich, stündlich erwartet werden könne. Dazu kam, daß Einige in der Gemeinde auftraten, welche diese Erwartung durch angebliche Offenbarungen bestätigten; ja Einer ging so weit, daß er einen Brief im Namen des Apostels erdichtete, in welchem die Parusie Christi als bevorstehend angekündigt wurde (2, 2.). So hatte einerseits Schrecken und Bestürzung, andererseits eine schwärmerische Sehnsucht der Gemüther sich bemächtigt; aufgeregt und ihre Berufsgeschäfte vernachläßigend erwarteten die Gläubigen jeden Augenblick, daß Christus als Richter der Lebendigen und Todten in den Wolken des Himmels

wiedererscheinen und sein Reich vollenden werde. Dieser gefährliche Zustand der Gemeinde zu Thessalonich gab die Veranlassung, daß Paulus ein zweites Sendschreiben an dieselbe richtete.

2. Seinem Inhalte nach zerfällt der Brief in zwei Theile: in dem ersten dogmatischen Theil (1, 1 — 2, 12.) geht der Apostel nach einem lobenden und tröstenden Eingange an die Widerlegung des Wahns, als breche der Tag des Herrn schon an; er macht auf die Zeichen der Zeit d. i. auf die historischen Vorbedingungen aufmerksam, welche der Parusie Christi vorhergehen sollen. Christus kann nicht wiederkehren, bevor nicht das Reich des Bösen und der Finsterniß sich ausgebildet und im Antichrist seine höchste Höhe erreicht hat. — In dem zweiten paränetischen Theile (2, 13 — 3, 15.) ermahnt Paulus seine Leser festzuhalten an dem überlieferten Glauben, und warnt mit Ernst und Entschiedenheit vor Müßiggang und Vernachläßigung der Berufspflichten.

3. Daß der zweite Brief an die Thessalonicher nicht gar lange nach dem ersten verfaßt wurde, darauf deutet schon der gleichartige Inhalt beider Briefe; besonders aber spricht dafür der Umstand, daß in dem einleitenden Gruße, ebenso wie in dem des ersten Briefes, neben Paulus noch Silvanus und Timotheus genannt werden. Hienach gehört auch dies zweite Sendschreiben in die Zeit, wo Paulus, Silvanus und Timotheus noch zusammen in Korinth wirkten, mithin in das Jahr 53 oder 54 n. Chr. Denn nach dem anderthalbjährigen Aufenthalt in Korinth finden wir diese beiden Gehülfen nirgends mehr zusammen in der Gesellschaft Pauli. — Für die Aechtheit dieses zweiten Briefes spricht eine lange Reihe bestimmter Zeugnisse von den ersten Jahrhunderten an (Polycarp. ad Phil. c. 11., Iust. Mart. dial. c. Tryph. c. 32. c. 110., Iren. adv. haeres. 3, 7. 2., Clem. Alex. Strom. 5. p. 554. ed. Sylb., Tertull. de resurr. carn. c. 24., Can. Murat., Peschito, Marcion etc.), so daß dieser äußern historischen Beglaubigung gegenüber die von einigen neuern Kritikern (Schrader, Kern, Baur) vorgebrachten Zweifel an der Aechtheit, hergenommen aus mißverstandenen und willkürlich gedeuteten Stellen des Briefes selbst, in Nichts zusammenfallen.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 2, 12.)

§. 1. Eingang.

1, 1 — 12.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße erkennt Paulus den Fortschritt der Gemeinde im Glauben und in der Nächstenliebe lobend an; auch der Starkmuth der Gläubigen, der sich auf's Neue in der jüngsten Verfolgung herrlich bewährt hat, findet rühmliche Erwähnung. Um ihren Muth noch zu erhöhen, weiset der Apostel sie hin auf die mit der Wiedererscheinung Christi eintretende Vergeltung, und versichert sie seiner fortwährenden Fürbitte.

V. 1 f. Ueber den einleitenden Gruß s. das zu 1 Thess. 1, 1 f. Gesagte. — V. 2. ist das *ἡμῶν* des text. rec. hinter *πατρός* mit Recht von Tischendorf als ein Zusatz aus den sonst gewöhnlichen Einleitungsgrüßen des Apostels gestrichen. Denn es fehlt in codd. BDE. 17. 49. 71. al. — Die Erklärung der Worte *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη κ. τ. λ.* s. zu Röm. 1, 7. Gal. 1, 3.

V. 3 ff. Je nach der Beziehung des *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* gestaltet sich der Sinn dieses V's in etwa verschieden. Nehmen wir es mit Estius als reinen, das vorhergehende *ὀφείλομεν* wiederaufnehmenden und erklärenden Zwischensatz, so hängt das folgende *ὅτι* von *εὐχαριστεῖν* ab und ist mit „daß" wiederzugeben: „Dank sagen müssen wir Gott immerdar . . ., wie es ja sich gebührt, daß euer Glaube über die Maaßen wächs't . . ." Allein bei dieser Fassung sinkt das *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* nach dem vorhergehenden *ὀφείλομεν* zu einer müßigen Parenthese herab. Besser also beziehen wir es auf das *εὐχαριστεῖν* zurück, und lassen von

demselben das ὅτι in der Bedeutung von „weil" abhängig sein. Dann drückt ὀφείλομεν die Pflicht des Danksagens von subjektiver, καθὼς ἄξιόν ἐστι aber von objektiver Seite aus (Lünem.). Also: „Dank sagen müssen wir Gott immerdar euretwegen, Brüder, wie es recht und billig ist, weil euer Glaube über die Maaßen wächs't, und die Liebe eines jeden von euch allen gegen einander sich mehrt." Wie der Anfang des Glaubens, so ist auch der Fortschritt in demselben eine Gnade Gottes, und für diesen göttlichen Gnadenerweis an die christliche Gemeinde in Thessalonich fühlen Paulus und seine Genossen sich gedrungen, Gott den innigsten Dank darzubringen. Das Compositum ὑπεραυξάνειν kommt im N. T. nur hier vor; die Vulgata gibt es durch supercrescit. Paulus liebt in der Lebendigkeit seines Gefühls solche steigernde Zusammensetzungen mit ὑπέρ, z. B. ὑπερνικᾶν Röm. 8, 17., ὑπερπερισσεύειν Röm. 5, 20. 2 Kor. 7, 4. — Das ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν statt des einfachen ὑμῶν individualisirt und verstärkt so das gespendete Lob. 1 Theß. 3, 12. hat Paulus den Wunsch ausgesprochen, daß Gott die Thessalonicher mit Liebe gegen einander und gegen Alle erfüllen und bereichern möge. Dieser Wunsch ist nun erfüllt, und seine Freude darüber äußert sich hier zunächst im Danke gegen Gott; dann aber V. 4. auch in lautem Preise vor den Menschen: „so daß wir selber uns euer rühmen bei den Gemeinden Gottes über eure Geduld und Treue bei allen euren Verfolgungen und Drangsalen, die ihr ertraget, ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes, so daß ihr werdet gewürdiget werden des Reiches Gottes, für welches ihr ja auch leidet." Zwar ist, wie der Apostel 1 Theß. 1, 8. sagt, der Ruf der Thessalonicher überallhin erschollen, ihr Lob hinlänglich verbreitet; allein in der Fülle seiner Freude kann er nicht umhin, auch seinerseits dieser seiner geistigen Schöpfung sich zu rühmen. Rühmt er sich doch ihrer nur in Gott und Christo. Daher ἡμᾶς αὐτούς. Unter ταῖς ἐκκλησίαις θεοῦ sind die Gemeinde in Korinth und deren Filialgemeinden zu verstehen. Das ἐν ὑμῖν wird näher entfaltet durch ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς κ. τ. λ. Das Wort πίστις

ist hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung von „Glaube", sondern, wie schon der bloß einmal gesetzte Artikel τῆς zeigt, in dem mit ὑπομονή synonymen Sinne von „Treue" (vgl. Tit. 2, 10.) zu nehmen. Es ist darunter allerdings die Treue im Glauben zu verstehen, die sich in den Verfolgungen und Drangsalen, welche die junge Gemeinde zu erdulden hat, herrlich bewährt. Das Präsens ἀνέχεσθε stellt diese Verfolgungen als noch gegenwärtig dar. Es muß also nach den Verfolgungen, von denen der erste Brief (2, 14.) spricht, ein neuer Sturm über die Gemeinde ausgebrochen sein. — αἷς ἀνέχεσθε steht durch Attraktion statt ὧν ἀνέχ.; nicht, wie Einige wollen, statt ἃς ἀνέχεσθε, da ἀνέχεσθαι im N. T. durchgängig den Genitiv regiert. — V. 5. Diese Verfolgungen und Drangsale, welche sie zu ertragen haben, sind ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes, und werden mit Standhaftigkeit und Treue erduldet die dereinstige Verherrlichung der Gläubigen zur Folge haben. Daher: ἔνδειγμα — — βασιλείας τοῦ θεοῦ. Statt des bloßen ἔνδειγμα hat die Vulgata εἰς ἔνδειγμα (in exemplum) gelesen, welches auch cod. 73. und Theophylakt haben. Was nun die Construktion des ersten Satztheiles ἔνδειγμα — — τοῦ θεοῦ angeht, so ist ἔνδειγμα nicht Accusat. absolut., wie Bengel meint, sondern Nominativ (Win. §. 59. S. 472.), und bildet eine Apposition zu dem Vorhergehenden. Allein worauf speciell diese Apposition sich beziehe, darüber gehen die Meinungen der Ausleger auseinander. Einige beziehen ihn zu enge bloß auf das Subjekt in ἀνέχεσθε: „welche ihr ertraget, ihr, ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes"; Andere zu weit auf das ganze vorhergehende ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς — — ἀνέχεσθε. Letztere finden dann hier den Gedanken ausgedrückt: durch die Standhaftigkeit in Verfolgungen beweisen sich die Thessalonicher würdig des Reiches Gottes, und diese (subjektive) Würdigkeit läßt auf das (objektive) Rechtsurtheil Gottes, durch welches sie wirklich und in der That in das Reich Gottes werden versetzt werden, schließen (de Wette). Allein eine solche Umkehr des Gedankens ist willkürlich und die Gesuchtheit des Sinnes leuchtet ein. Einzig richtig ist es, mit Estius u. A. ἔνδειγμα auf αἷς ἀνέχεσθε zu beziehen, so daß das bloße ἔνδειγμα aufzulösen ist in ὅ,τι (scil. τὸ

ἀνέχεσθαι ὑμᾶς τῶν διωγμῶν καὶ τῶν θλιψέων) ἐστιν ἔνδειγμα . . .: dieses, daß ihr, die Gläubigen und Gefechten, Verfolgungen und Drangsale erleidet, ist eine Anzeige, ein Beweis des gerechten Gerichtes, welches Gott dereinst über die Gottlosen verhängen wird. Denn wenn Gott der Guten nicht schont in dieser Welt, sondern sie mit Leiden heimsucht für die geringen Fehler, die sie noch an sich tragen, so läßt sich daraus der Schluß machen auf das strenge Gericht, welches er über die Bösen wird ergehen lassen. So Anselmus und Thomas, die sich für diese Deutung mit Recht auf die Stelle 1 Petr. 4, 17 f. berufen, wo es heißt: „Die Zeit ist da, daß das Gericht anhebe an dem Hause Gottes. Wenn aber zuerst an uns, was wird's für ein Ende haben mit denen, die ungläubig sind dem Evangelium Gottes! Und wenn der Gerechte kaum selig wird, — der Gottlose und der Sünder, wie werden die bestehen?" — Das Folgende: *εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς κ. τ. λ.* gehört nach Einigen zu dem ganzen Satze *ἔνδειγμα* -- *θεοῦ*: „in Bezug darauf, daß u. s. w."; nach Andern bloß zu *τῆς δικαίας κρίσεως* als epexegetischer Folgesatz: „ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes, dessen Resultat sein wird, daß ihr gewürdiget werdet des Reiches Gottes." Am besten scheint es, den Satz als Folgesatz abhängig sein zu lassen von *αἷς ἀνέχεσθε*, so daß *ἔνδειγμα* - - *τοῦ θεοῦ* rein appositioneller Zwischensatz ist: „welche Verfolgungen und Drangsale ihr ertraget, so daß ihr werdet gewürdiget werden u. s. w." Estius: quas afflictiones in argumentum iusti iudicii Dei sustinetis eo fine et fructu, ut per eas purgati atque mundati tanquam aurum in camino probationis efficiamini digni regno Dei, in quod nihil intrat, quod non omni ex parte purum et mundum sit. So gefaßt spricht diese Stelle für die Lehre von dem Verdienste der guten Werke. — Mit dieser Folge der Leiden stimmt dann auch die Absicht der Leidenden überein: *ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε* d. i. um dessen Erringung willen ihr ja auch Leiden erduldet. Der andere mögliche Sinn dieser Worte, wornach sie die Ursache ausdrücken, weshalb die Gläubigen von den Ungläubigen verfolgt werden: pro—

pter quod Dei regnum a vobis creditum et speratum impii vos affligunt, paßt nicht in den Zusammenhang.

V. 6 ff. Paulus hat eben gesagt, die Leiden, welche die Thessalonicher zu erdulden hätten, seien ein Beweis des dereinstigen gerechten Gerichtes Gottes und hätten zur Folge den Besitz des Reiches Gottes. Daß nun dieses Resultat ganz der Gerechtigkeit Gottes angemessen sei, zeigt er hier durch Hinweisung auf die bei Christi Wiederkehr überhaupt zu erwartende Vergeltung: „Da es ja gerecht ist bei Gott zurückzugeben denen, die euch bedrängen, Drangsal, und euch den Bedrängtwerdenden Erholung zugleich mit uns bei der Offenbarung des Herrn Jesu vom Himmel mit Engeln seiner Macht in Feuer-Flamme, der da Strafe ertheilet denen, die Gott nicht kennen, und die nicht dem Evangelium unsers Herrn Jesu Christi gehorchen." — Die Partikel εἴπερ, eigentlich „wenn anders", drückt keinen Zweifel aus, sondern leitet eine sichere Voraussetzung ein. Aus dem δίκαιον παρὰ Θεῷ folgt, daß die Ruhe des ewigen Lebens den geduldig Leidenden nach der göttlichen Gerechtigkeit gebühre; mit andern Worten, daß der Gläubige die ewige Seligkeit sich wahrhaft verdienen könne, es also für ihn ein wahres meritum de condigno gebe, obgleich andrerseits alles menschliche Verdienst zuletzt wieder in der göttlichen Gnade wurzelt. Durch ἄνεσις, welches der θλῖψις gegenübersteht, wird die ewige Seligkeit ihrer negativen Seite nach als Befreitsein von irdischer Noth und Bedrängniß charakterisirt (vgl. 2 Kor. 7, 5. 8, 13.). Aehnlich ἀνάψυξις = „Erquickung", welches Apstg. 3, 19. ebenfalls vom ewigen Leben gebraucht wird. In dem μεθ' ἡμῶν liegt, daß der Apostel und seine Gefährten zu den θλιβομένοις gehörten, und zugleich eine Ermunterung für die Thessalonicher: wenn sie mit dem Apostel leiden, werden sie auch zugleich mit ihm den Lohn empfangen. Durch ἐν τῇ ἀποκαλύψει κ. τ. λ. gibt Paulus den Zeitpunkt dieses Vergeltungsgerichts an; es wird dann stattfinden, wenn Christus, der bisher Verborgene, als Herr und Richter offen hervortreten wird vom Himmel her kommend, umgeben von den Heerschaaren der Engel, den Vollstreckern seiner Be-

fehle. Da δυνάμεως nach ἀγγέλων steht, so kann das Wort nicht, wie Einige wollen, in der Bedeutung des hebräischen צָבָא, Heer, also: „mit seinem Engelheere", gefaßt werden, sondern der Genitiv δυνάμεως ist abhängig von ἀγγέλων und soll die Engel als Diener und Vollstrecker der Macht Christi bezeichnen. Zu ἀπ' οὐρανοῦ und μετ' ἀγγέλων δυν. αὐτοῦ vgl. 1 Theß. 3, 13. 4, 16. Matth. 24, 30 f. — V. 8. Die Recepta hat hier ἐν πυρὶ φλογός, „in Flammen-Feuer", und diese Lesart hat auch Tischendorf (2. Ausg.) aufgenommen. Allein die meisten Autoritäten sprechen für die Lesart der Vulgata ἐν φλογὶ πυρός, die auch Lachmann recipirt hat. Was die Verbindung angeht, so ziehen Estius u. A. ἐν πυρὶ φλογός oder ἐν φλογὶ πυρός als Instrumentalangabe zu διδόντος ἐκδίκησιν, „der durch Flammen-Feuer Strafe zutheilt." Man denkt dann dabei an den sogenannten ignis conflagrationis, an den allgemeinen Weltbrand, welcher der Ankunft Christi vorhergehen, die Natur läutern und reinigen, die Bösen aber strafen und peinigen wird. Allein besser nehmen wir den Ausdruck als nähere Bestimmung des vorhergehenden ἐν ἀποκαλύψει, setzen somit hinter πυρός ein Komma: „bei der Offenbarung des Herrn Jesu — — unter feuriger Flamme." So gefaßt steht er gleich dem ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ bei Matth. 25, 31. und soll die Herrlichkeit und Majestät charakterisiren, in welcher Christus wiederkehren wird. Häufig wird im A. T. das Erscheinen Jehova's, besonders sein Kommen zum Gerichte als unter Feuerflammen vor sich gehend dargestellt (vergl. 2 Mos. 3, 2 ff. 19, 18. Dan. 7, 9 f.). Was dort von Jehova gesagt wird, wird hier auf Christus übertragen. Vgl. auch Offenb. 19, 11., wo Christus in seiner Wiedererscheinung geschildert wird als auf einem weißen Rosse sitzend und mit Augen ὡς φλὸξ πυρός. — Das Particip. διδόντος schließt sich nicht an den unmittelbar vorhergehenden Genit. πυρός, sondern an τοῦ κυρίου Ἰησοῦ V. 7. an. Der Ausdruck διδόναι ἐκδίκησιν, dem hebräischen נָתַן נְקָמָה (4 Mos. 31, 3. Ezech. 25, 14.) entsprechend, findet sich im N. T. nur hier. — Durch die Wiederholung des Artikels vor μὴ ὑπακούουσιν wird angedeutet, daß Paulus zwei Klassen von Personen namhaft machen will, die bei der

Parusie Christi der Strafe nicht entgehen werden. Vergleichen wir nun andere Stellen der paul. Briefe, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Apostel unter τοῖς μὴ εἰδόσι θεόν die Heiden, unter τοῖς μὴ ὑπακ. τῷ εὐαγγ. aber die Juden verstehe. Denn die Nichtkenntniß des einzig wahren Gottes ist ihm überall das charakteristische Merkmal des Heidenthums (1 Theſſ. 4, 5. Gal. 4, 8. Eph. 2, 12. u. a. St.); und da die Heiden durch das natürliche Licht der Vernunft Gott hätten kennen lernen können, so war ihre Nichtkenntniß eine verschuldete (vgl. Röm. 1, 19 ff.). Ungehorsam gegen Christus und sein Evangelium d. i. Unglaube war aber das Charakteristikum des damaligen Judenthums, als des theokratischen und zum Glauben an den Messias erzogenen Volkes (Röm. 10, 3. 16. u. a. St.). Heiden und Juden waren es auch, von denen die Gemeinde in Thessalonich Verfolgungen zu ertragen hatte. In τοῖς μὴ εἰδ. θεόν und τοῖς μὴ ὑπακ. τῷ εὐαγγ. specialisirt also Paulus das allgemeine τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς V. 6. Unrichtig ist es daher, wenn Einige meinen, in τοῖς μὴ εἰδόσι θεόν gebe Paulus nur ein allgemeines, in τοῖς μὴ ὑπακ. τῷ εὐαγγ. ein besonderes Merkmal der Gottlosigkeit; oder wenn Andere durch die beiden Ausdrücke verschiedene sittliche Zustände der Heiden sowohl als der Juden bezeichnet wissen wollen. — Gar häufig bezeichnet Paulus den Unglauben als Ungehorsam und hinwieder den Glauben als Gehorsam, weil der Glaube nicht bloß in der Erkenntniß, sondern auch in dem Willen wurzelt: nemo credit nisi volens, sagt der h. Augustin. — Ueber das bedingt und der Vorstellung nach verneinende μή s. Win. Gram. S. 422.

V. 9 f. Die Strafe, welche jene Gottlosen zu erdulden haben werden, wird sein ewiges Verderben: „Die da als Strafe leiden werden ewiges Verderben hinweg von dem Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht, wann er kommen wird, um verherrlicht zu werden in seinen Heiligen und bewundert zu werden in allen, die gläubig geworden sind — denn geglaubt worden ist unser Zeugniß an euch — an jenem Tage.“ Die

bei Profanscribenten so gewöhnliche Formel δίκην τίειν findet sich im N. T. nur hier. In dem ὀλέθριον αἰώνιον spricht Paulus die ewige Verdammniß der Gottlosen mit deutlichen Worten aus. Wenn also einige Stellen in seinen Briefen vorkommen, welche für die spätere Lehre der Origenisten von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων d. i. von der Wiederbringung und dereinstigen Beseligung aller Verlorenen zu sprechen scheinen, so sind diese hienach zu erklären. Verschieden gefaßt wird das ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου und ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Einige nehmen die Präp. ἀπό temporell: sofort nach dem Erscheinen des Angesichtes des Herrn und der Herrlichkeit seiner Macht. Hienach soll damit die Raschheit und Mühelosigkeit der Bestrafung geschildert sein: das bloße Erscheinen Christi in seiner Herrlichkeit genügt, um die Gottlosen ewig zu verderben. So Estius nach den ältern griechischen Interpreten. Andere fassen ἀπό von der wirkenden Ursache oder, was auf dasselbe hinausläuft, von dem Ausgangspunkte der Strafe: „vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht her.“ Allein die erste Erklärung ist gekünstelt und gegen die zweite spricht der Umstand, daß dann hier nur mit andern Worten wiederholt würde, was bereits vorher in dem ἐν τῇ ἀποκαλύψει — — διδόντος ἐκδίκησιν gesagt ist. Am besten zu dem V. 10. Folgenden und zu der biblischen Ausdrucksweise überhaupt paßt die Erklärung, welche in ἀπό den Begriff der Trennung, des Geschiedenseins findet. Besteht doch die Seligkeit der Seligen nach einer bekannten biblischen Ausdrucksweise in dem „Anschauen des Antlitzes des Herrn“ (vgl. Ps. 11, 7. Matth. 5, 8. 18, 10. Hebr. 12, 14.) d. i. in der innigen lebendigen Verbindung mit Christo; die Unseligkeit also in dem Entfernt- und Geschiedensein von Christo und seiner Gnadenwirkung. Das ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ findet seine nähere Erklärung in dem Gegenbilde V. 10., worin die andere Seite der Parusie, die Belohnung der Gläubigen, bezeichnet wird. Diese Belohnung wird darin bestehen, daß Christus, das verklärte Haupt, in den Gerechten, seinen Gliedern, sich verherrlicht, diese zu seiner Verherrlichung erhebt, und daß seine Macht und Güte in den Gläubigen

bewundert und gepriesen wird. Zu ἐνδοξασθῆναι und θαυμασθῆναι gehören die Schlußworte des V's ἐν τῇ ἡμ. ἐκείνῃ, „an jenem Tage" nämlich der Wiederkunft Christi, und das dazwischen stehende ὅτι ἐπιστεύθη — — ἐφ' ὑμᾶς bildet eine Parenthese, worin die Gewißheit hervorgehoben wird, daß auch die Thessalonicher zu den Gläubigen, τοῖς πιστεύσασιν, gehören. — τὸ μαρτύριον ist das Zeugniß Pauli von Christo d. i. die christliche Lehre, die er den Thessalonichern verkündet hat, nicht das Zeugniß des Apostels über die Thessalonicher. Das ἐφ' ὑμᾶς gehört nicht zu ἐπιστεύθη, so daß der Sinn wäre: „unser Zeugniß wurde geglaubt bei euch", sondern zu τὸ μαρτύριον ἡμῶν: „unser an euch gebrachtes Zeugniß." Eigentlich müßte es heißen: τὸ μαρτ. ἡμῶν τὸ ἐφ' ὑμᾶς. Falsch beziehen Einige ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ zu ἐπιστεύθη, und nehmen diesen Aorist willkürlich für das Futur.: „denn an jenem Tage wird unser Zeugniß in Absicht auf euch d. i. das Zeugniß, welches ich eurem Glauben ertheile (V. 4.), bestätigt sein." Sonderbar Estius: in omnibus sanctis et credentibus, etiam vobis, quia testimonium nostrum i. e. praedicatio nostra fide suscepta est a vobis cum spe retributionis in illa die percipiendae vel a vobis respicientibus ad illum diem scil. adventus Domini.

V. 11 f. Fürbittend gedenkt Paulus seiner Leser, damit Gott sie im Guten und im Glauben vollenden möge: „In Beziehung darauf bitten wir auch immerdar für euch, daß unser Gott euch würdigen möge der Berufung und zur Vollendung bringen möge jegliches Wohlgefallen der Güte und das Glaubenswerk kräftiglich, auf daß verherrlicht werde der Name unsers Herrn Jesu in euch, und ihr (verherrlicht werdet) in ihm vermöge der Gnade unsers Gottes und des Herrn Jesu Christi." — Das Relat. εἰς ὅ blickt zurück auf das ἐνδοξασθῆναι — — καὶ θαυμασθῆναι ...: in Beziehung auf diese dereinstige Verklärung und Verherrlichung Christi in den Seinen bittet Paulus für seine Leser, daß sie dereinst unter der Zahl derer sich befinden mögen, in denen Christus wird verherrlicht werden. Das καί drückt aus, daß zu der Thatsache des

ἐνδοξασθῆναι von Seite des Apostels die Fürbitte in Betreff der Thessalonicher hinzukomme (Lünemann). Das Verb. ἀξιοῦν heißt nie „würdig machen", wie es Einige hier haben fassen wollen, sondern „für würdig erachten" (vgl. 1 Tim. 5, 17. Hebr. 3, 3.). Daraus ergibt sich schon von selbst, daß κλῆσις etwas Zukünftiges bezeichnen muß, also nicht von der vocatio ad fidem verstanden werden kann; denn diese Berufung war bereits an die Thessalonicher ergangen, und sie hatten derselben Folge geleistet. Vielmehr ist κλῆσις hier objektiv von dem Gegenstande oder dem Ziele, wozu sie berufen sind d. i. von der ewigen Seligkeit oder wie es V. 12. ausgedrückt wird, von der Verklärung in Christo zu verstehen (vgl. Phil. 3, 14.). Dieses Ziel erreicht der Mensch aber nicht aus eigenen Kräften, sondern wie seine ursprüngliche Berufung zum Glauben reine Gnade Gottes ist, so hängt auch die Erreichung des Zieles dieser Berufung zuletzt von dem gütigen Wohlgefallen Gottes (εὐδοκία ἀγαθωσύνης dem Sinne nach nicht verschieden von εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 5.), dann aber auch von der Standhaftigkeit und Beharrlichkeit des Menschen im Glauben ab (über ἔργων πίστεως s. zu 1 Thess. 1, 3.). Aber auch diese Beharrlichkeit im Glauben ist wieder eine Gabe Gottes; daher heißt es hier: „daß er erfülle . . . das Glaubenswerk" (Conc. Trid. sess. VI. c. 13.). — ἐν δυνάμει ist adverbielle Bestimmung zu dem Verb. πληρώσῃ. Nach der gegebenen Erklärung, die sich ganz natürlich darbietet, beziehen wir mit Oekumen., Estius, Justinian. u. A. εὐδοκία ἀγαθωσύνης auf Gott, obgleich sonst ἀγαθωσύνη bei Paulus von Gott nicht vorkommt. Theophyl. u. A. beziehen πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης zur Hälfte auf Gott und zur Hälfte auf die Thessalonicher: ἵνα πᾶσα εὐδοκία τοῦ θεοῦ, τουτέστι πᾶσα ἀρεσκεία, πληρωθῇ ἐν ὑμῖν καὶ πᾶν ἀγαθὸν διαπράττησθε, καὶ οὕτως ἦτε ὡς βούλεται ὁ θεός, μηδενὸς ὑμῖν λείποντος. Chrysost. nimmt πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης = πᾶσαν ἀγαθωσύνην, ἥ ἐστιν αὐτοῦ εὐδοκία, „jedes ihm wohlgefällige Gute." Die meisten Neuern dagegen verstehen den Ausdruck von den Thessalonichern: „daß Gott in euch vollende jedes Wohlgefallen am sittlich-Guten." — V. 12.

Die Worte ὅπως ἐνδοξασθῇ κ. τ. λ. geben den Zweck oder das Ziel des ἀξιώσῃ und πληρώσῃ an: Paulus bittet, Gott möge seine Leser des Zieles ihrer Berufung für würdig erachten; er möge seine gnädigen Rathschlüsse an ihnen zur Vollendung bringen und ihnen Beharrlichkeit und Starkmuth im Glauben verleihen, damit der Name des Herrn Jesu d. i. Jesus als Herr in ihnen und sie in ihm verherrlicht werden. Jesus wird aber als Herr in ihnen, seinen Dienern, verherrlicht durch Standhaftigkeit im Glauben und im Bekenntniß unter Leiden und Verfolgungen und überhaupt durch ein wahres christliches Leben; und die Verherrlichung Christi in ihnen ist zugleich ihre Verherrlichung in Christo, indem sie immer inniger Christo eingepflanzt zunächst geistig und am Ende der Tage auch dem Leibe nach in seine Verklärung eingehen. Alles dieses ist aber wiederum Wirkung der göttlichen Gnade, die uns Christus erworben hat; daher der Zusatz: κατὰ τὴν χάριν — — Χριστοῦ.

§. 2. Belehrung über die Wiederkunft Christi.

2, 1 — 12.

Paulus kommt jetzt zu dem Hauptpunkte, der die eigentliche Veranlassung zur Abfassung dieses Briefes gab, nämlich zu der Frage nach der Zeit, wann Christus wiederkommen werde. Zunächst warnt er vor der voreiligen, die Ruhe des Gemüths störenden Erwartung, als ob der Tag des Herrn ganz nahe bevorstehe (V. 1. 2.). Es müsse, sagt er, der Wiederkunft Christi vorhergehen zuerst ein allgemeiner Abfall und dann die Erscheinung des „Mannes der Sünde, des Widersachers, des Ruchlosen" (V. 3—5.). Dem Auftreten dieses Mannes der Sünde stehe aber bis jetzt noch ein Hemmender, eine zurückhaltende Macht entgegen; erst wenn diese hemmende Macht beseitigt sein werde, werde der Mann der Sünde erscheinen und sein gottloses Wesen treiben. Habe dann dieses ruchlose Treiben seinen Gipfelpunkt erreicht, so werde Christus wiedererscheinen und seinen Widersacher vernichten (V. 6—12.). — Wenn irgendwo im N. T., so gehen in der Erklärung dieses Abschnittes die Ansichten der Ausleger weit auseinander. Wir bemerken über die verschiedenen Erklärungsversuche vorläufig kurz Folgendes:

Einige (de Wette, Lünemann u. A.) halten die ganze folgende apokalyptische Belehrung über die Parusie Christi für eine bloß subjektive Aussicht des Apostels in die Zukunft der christlichen Kirche ohne alle objektive Wahrheit und ohne daß der Erfolg der Vorhersagung entsprochen habe, für ein bloßes Phantasiegemälde, dessen einzelne Züge aus mißverstandenen Stellen des Buches Daniel und aus der damaligen jüdischen Apokalyptik entlehnt seien. Es sei zur Zeit Christi eine verbreitete Annahme der Juden gewesen, daß der Erscheinung des Messias eine Zeit der Drangsal und Noth und ein Antichrist vorangehen werde. Als Vorbild des Antichrists habe die Schilderung des Antiochus Epiphanes bei Daniel 8, 23 ff. 11, 36 ff. und das apokalyptische Bild von Gog und Magog bei Ezechiel Kap. 38. 39. gegolten. Aus diesen Stellen erkläre es sich auch, daß Paulus den Antichrist als eine Persönlichkeit, ein Individuum sich denke, da doch eine solche personificirte Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit, eine solche Inkarnation des Satans ebenso sehr dem denkenden Verstande als dem frommen Gefühle widerstrebe. In diesem Punkte, meinen jene Ausleger, habe Paulus noch die Fesseln getragen, die ihm vom Judenthume her anhingen; er habe sich geirrt oder, wie de Wette sich zarter ausdrückt, der menschlichen Schwachheit einen Zoll entrichtet; fortgerissen von seiner Individualität habe er mehr wissen wollen, als überhaupt dem Menschen, sei er auch der von Christi Geist am meisten erfüllte Apostel, zu wissen beschieden sei. — Eine solche Ansicht widerspricht aber so sehr unserm Begriffe von Inspiration und von der innern Wahrheit der h. Schrift, daß wir sie füglich ganz unberücksichtigt lassen können. Abgesehen nun von dieser nach unserm Gefühle an Blasphemie streifenden Deutung lassen sich die verschiedenen Erklärungen unsers Abschnittes in zwei Hauptklassen zerlegen.

Die erste Klasse findet in der folgenden apokalyptischen Belehrung eine bereits erfüllte Weissagung, indem sie die *παρουσία τοῦ κυρίου*, von der V. 1. die Rede ist, geistig faßt und sie auf das unsichtbare Wiederkommen Christi zum Strafgericht in der Zerstörung Jerusalems bezieht. So die meisten protestantischen Ausleger, mit denen auch der Jesuit Harduin übereinstimmt. In der Ausdeutung

der einzelnen Hauptzüge des paulinischen Gemäldes gehen dann die Ansichten wieder auseinander. Unter dem „Manne der Sünde" versteht Grotius den Kaiser Cajus Caligula, Wetstein den Titus, Hammon den Simon Magus, Schöttgen die jüdischen Pharisäer, Harduin den Hohenpriester Ananias, von dem Apstg. 23, 2. die Rede ist, die Meisten aber den grausamen Kaiser Nero. Hören wir den scharfsinnigsten Vertheidiger der letzten Meinung, Dr. Kern. Dieser sucht in seiner Abhandlung über 2 Theff. 2, 1—12.*) folgende Sätze zu beweisen: „Der Verfasser sprach seine Verkündigung vom Antichrist, und was weiter damit zusammenhängt, aus der Weltlage heraus, wie sie unmittelbar nach Nero's Sturze war, als man Nero noch lebend glaubte, und von ihm baldige Rückkehr auf den Thron, und zwar vom Oriente, näher von Jerusalem aus erwartete.**) Der Antichrist, dessen Auftritt als nächst bevorstehend erwartet wird, ist Nero, das ihn annoch Hemmende (τὸ κατέχον V. 6.) sind die damaligen Weltverhältnisse, der ihn Hemmende (ὁ κατέχων V. 7.) ist Vespasian mit seinem Sohne Titus, der eben Jerusalem belagerte; was vom Abfall gesagt ist, darin reflektirt sich die greuelhafte Verruchtheit, die unter dem jüdischen Volke in seinem Kriege wider die Römer ausbrach." Die Wahrheit dieser Sätze vorausgesetzt, so folgt mit Nothwendigkeit, daß die Abfassung unsers Briefes in die Zeit zwischen Nero's Sturze und der Eroberung Jerusalems, also in die Jahre 68—70 n. Chr. fällt, daß mithin der 2 Br. an die Thessalonicher nicht vom Paulus verfaßt, sondern ihm untergeschoben ist, ein Schluß, den auch Dr. Kern aus seinen Prämissen zieht. Allein da die Aechtheit unsers Briefes aus historischen Zeugnissen bündig nachgewiesen werden kann (s. Einleitung), so fällt diese Deutung schon dadurch in sich zusammen. Auch ist es, wie die Erklärung zeigen wird, ganz verkehrt den Antichrist, der rein dem religiösen Gebiete angehört,

*) Tübinger Zeitschrift für Theologie Jahrg. 1839 Heft 2.

**) Aus Tacitus (hist. 2, 8.) und Sueton (Nero c. 57 cf. c. 40.) erhellt, daß man den gefürchteten Nero bei seinem Tode noch nicht für todt hielt, sondern seine Wiederkehr erwartete; und der h. Augustin (de civ. Dei 20, 19.) und Lactantius (de morte persecut. 2.) erzählen, freilich unter eigener Mißbilligung, daß Einige noch damals annahmen, Nero werde als Antichrist wiederkehren.

auf politischem Gebiete, also unter der Zahl der römischen Kaiser zu suchen.

Die zweite Klasse von Auslegern will den Ausdruck ἡ παρουσία τοῦ κυρίου von der Wiederkunft Christi zum allgemeinen Gerichte verstanden wissen, findet also in dem vorliegenden Abschnitte eine Weissagung, die erst in der Zukunft ihre Erfüllung erhalten wird. So die meisten Kirchenväter und nach ihnen die Mehrzahl der katholischen Ausleger. Im Allgemeinen bemerken wir hierüber Folgendes: Es ist eine vielfach im N. T. angedeutete Erwartung, daß in den der Entscheidung vorhergehenden letzten Tagen vor der Wiederkunft Christi die Macht des Bösen in den Kindern der Welt eine furchtbare Höhe erreichen werde. Paulus spricht häufig davon (vgl. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 u. ö.), und Christus selbst redet in den Evangelien von den vielen Kämpfen, innern und äußern, von welchen die ruhige Entwicklung seines Reiches um jene Zeit gehemmt werden soll (vgl. Matth. 24, 2 ff. Mark. 13, 2 ff. Luk. 21, 6 ff.). Diese schweren Zeiten, die der Parusie Christi vorhergehen sollen, nannten die Rabbinen treffend „die Geburtswehen Christi", ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ, חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ. Allein in allen diesen Stellen ist nur die Rede von einer verkehrten Zeitrichtung und von mehrern einzelnen Individuen, in denen diese Zeitrichtung sich abspiegeln werde, welche daher auch ψευδοπροφῆται und ψευδόχριστοι genannt werden. In den johanneischen Briefen findet sich der neue Name ὁ ἀντίχριστος = der Widerchrist (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7.). Johannes hat diesen zunächst als falschen Propheten und Irrlehrer sich gedacht; denn 1. Joh. 2, 22. heißt es: „Wer ist der Lügner als welcher läugnet, daß Jesus der Christ ist? Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn läugnet" (vgl. 2, 18. 4, 1. 3.). Aber auch bei Johannes ist dieser Name nicht die bloße Bezeichnung eines Individuums; denn mehrfach spricht er von vielen Antichristen, die bereits aus dem Schooße der christlichen Kirche hervorgegangen sind (1 Joh. 2, 18.). Indeß hat Johannes durch diesen seinen Begriff vom Antichrist wenigstens noch nicht nothwendig den Gedanken ausgeschlossen, daß am Ende der Tage das von ihm bezeichnete unchrist-

liche Wesen, welches schon damals wirksam war, sich auch in einem einzelnen Individuum concentrirt darstellen werde. Vielmehr gilt ihm die Gegenwart der ἀντίχριστοι πολλοί (Plural) als Bürgschaft für die Erfüllung des Wortes, welches seine Leser gehört haben: „der Antichrist (Singular) kommt" (1 Joh. 2, 18.). — Nach der Apokalypse soll sich der widergöttliche Geist am Schlusse der Zeit in zwei Individuen personificiren, dem antichristlichen weltlichen Herrscher (13, 3—8. 17, 9. 11.) und dem Pseudopropheten, welcher als Verführer Zeichen und Wunder thuend im Dienste des Erstern steht (13, 11 ff.) und schließlich mit ihm erliegt (19, 19 f.). Es entsteht also hier die Frage, ob in der uns vorliegenden Stelle bei dem „Manne der Sünde" der weiterhin als „Widerchrist" und „Ruchloser" charakterisirt wird, an ein einzelnes Individuum, in welchem die Sünde sich verkörpern werde, zu denken, oder ob darunter eine Collektivperson, ein ideeller Begriff, etwa der Inbegriff oder die Spitze des Bösen innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Kirche bis zu ihrer schließlichen Vollendung gemeint sei. Letztere Ansicht fand schon im Alterthume einzelne Anhänger, wie uns der h. Augustin berichtet: Nonnulli non ipsum principem, sed universum quodam modo corpus eius i. e. ad eum pertinentem hominum multitudinem simul cum ipso suo principe hoc loco intelligi Antichristum volunt. Jedoch waren die meisten Kirchenväter, Irenäus (adv. haeres. 5, 25. 29. 30.), Tertullian (de resurr. carn. c. 24.), Chrysostomus (zu u. St.), Cyrillus von Jerusalem (catech. 15.), Augustin (de civit. Dei 20, 19.) u. A. der Meinung, daß bei dem hier geschilderten Antichrist an ein persönliches Individuum zu denken sei. Die hemmende Macht (τὸ κατέχον), durch welche das Auftreten des Antichrists noch verzögert werde, war ihnen das römische Reich, und der Repräsentant desselben, der römische Kaiser, galt ihnen als der Hemmende (ὁ κατέχων). Im Mittelalter, als der Kampf zwischen den Kaisern und Päbsten am heftigsten entbrannte, wurde von den Vertheidigern des Kaiserthums der Ausdruck „Mann der Sünde" wiederum kollektivisch gefaßt und vom Pabstthume gedeutet; als die hemmende Macht, welche das völlige Her-

vortreten des widerchristlichen Pabstthums und seinen endlichen Untergang noch verzögere, galt ihnen das römische Kaiserthum. Diese Ansicht wurde später begierig aufgegriffen von Allen, die mit der Hierarchie irgend in Opposition traten, von den Waldensern, Albingensern, Wikleffiten, Hussiten, besonders aber wurde sie ausgebeutet von Luther und seinen Anhängern. Die ältern protestantischen Ausleger waren fast alle ihr zugethan. Und sie blieb hier nicht ein augenblickliches Erzeugniß einer blinden, fanatischen Polemik, sondern fand selbst in die symbolischen Bücher der Protestanten Eingang, gelangte somit zu dogmatischem Ansehen. Articul. Smalcald. II. 4. heißt es: Haec doctrina praeclare ostendit, papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evexit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate, quae tamen nihil est, et a Deo nec ordinata, nec mandata est. Allein, daß Paulus bei dem Ausdrucke *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* ein Individuum, in welchem die Sünde sich gleichsam incarniren und der Abfall von der Wahrheit zu seiner höchsten Spitze gelangen werde, vor Augen gehabt habe, dafür spricht zunächst der Umstand, daß nicht nur V. 3. lediglich von einer Person im Singular geredet, sondern auch später, wo dieselbe Person gemeint ist, nur der Singular gebraucht wird (V. 6. *αὐτόν*, V. 8. *ὁ ἄνομος*, *ὅν*, V. 9. *οὗ ἐστιν ἡ παρουσία*). Nun ist es aber, wie Wieseler richtig bemerkt, nicht wohl anzunehmen, daß zumal in längerer ruhiger Rede und in einer Lehrepistel der Singular nie mit dem Plural abgewechselt hätte, wenn dadurch wirklich eine Mehrheit von Personen hätte bezeichnet werden sollen. Auch wird diese Annahme dadurch erschwert, daß die zu Verführenden in dem Plural *ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις* V. 10. dem Verführer ausdrücklich als eine Mehrheit gegenüber gestellt werden. Ferner ist zu beachten, daß in dieser ganzen Schilderung der „Mann der Sünde" als vollkommenes Gegen- oder Zerrbild Christi erscheint, der wie dieser seine Parusie und Apokalypsis hat. Endlich ist auch nicht zu übersehen, daß die jüdische Dogmatik jener Zeit den Gegenkämpfer des Messias ebenfalls als ein Individuum bezeichnet und ihn Armillus d. i. *ἐρημόλαος* = בִּלְעָם nennt.

So gibt schon das Targum Jonathan die Stelle Jes. 11, 4., welche Paulus V. 8. bei der Schilderung des Untergangs des Mannes der Sünde offenbar vor Augen hatte, mit den Worten wieder: „Der Gesalbte wird mit dem Worte seines Mundes die Sünder der Erde schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen wird er tödten Armillus den Gottlosen.“ — Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen gehen wir zur Erklärung des Abschnittes selbst über.

V. 1 f. „Wir bitten euch aber, Brüder, in Betreff der Ankunft unsers Herrn Jesu Christi und unserer Versammlung zu ihm, daß ihr euch nicht sogleich aus der Fassung bringen noch auch erschrecken lasset weder durch eine Weissagung noch durch ein Wort noch durch einen Brief, die angeblich von uns herrühren sollen, als ob nahe bevorstehe der Tag des Herrn.“ — Zu ἐρωτῶμεν vgl. 1 Theff. 4, 1. Die Partikel δέ bezeichnet den Uebergang von der Fürbitte für die Thessalonicher (1, 11 f.) zur Bitte an sie. Die Präpos. ὑπέρ wird von Einigen nach dem Vorgange der Vulgata (per adventum) als Beschwörungsformel gefaßt: „bei der Ankunft unsers Herrn“ d. i. so wahr ihr die Ankunft des Herrn erwartet oder fürchtet. Allerdings kommt ὑπέρ in dieser Bedeutung hie und da bei den Profanschriftstellern vor; allein dem N. T. ist dieser Gebrauch von ὑπέρ durchaus fremd. Auch ist es kaum denkbar, daß Paulus eben dasjenige, worüber er im Folgenden erst belehren will, zum Gegenstande einer Beschwörung sollte gewählt haben (Lünemann). — Häufig spricht der Apostel von der παρουσία τοῦ κυρίου oder τοῦ Χριστοῦ (1 Kor. 15, 23. 1 Theff. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23.), und überall versteht er darunter die persönliche Wiederkunft Christi in Herrlichkeit am Ende der Tage zum Gericht über die der Wahrheit widerstrebenden Sünder und zur Vollendung seines Reiches. So auch hier. Bei ἐπισυναγωγὴ ἐπ᾽ αὐτόν haben wir dann zu denken an das Emporgerückt- und Versammeltwerden der Gläubigen zu Christus hin, wovon bereits 1 Theff. 4, 17. die Rede gewesen. Die Deutung einiger Ausleger (Hammond, Schöttgen u. A.), welche die παρουσία τοῦ κυρίου geistig fassen und von dem Kom-

men Christi zum Gerichte über Jerusalem, also das Ganze von der Zerstörung dieser Stadt verstehen, und dann weiter die *ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν* von der Erlaubniß, die der Kaiser Trajan den Christen ertheilte, sich versammeln zu dürfen, erklären (Hammond), hat durchaus keinen Grund und ist als reine Willkür abzuweisen. — V. 2. gibt den Zweck und damit zugleich auch den Inhalt der Bitte an. Das *ταχέως* haben Einige gegen den Zusammenhang von der Kürze der Zeit verstehen wollen, welche verflossen sei, nachdem Paulus die Thessalonicher über die Ankunft Christi belehrt hatte: „sobald nach meinem Abzuge" oder: „sobald nach dem von uns empfangenen Unterrichte." Denn das Adverbium erhält seine nähere Bestimmung und seinen terminus a quo in dem *μήτε διὰ πνεύματος κ. τ. λ.*: „alsbald, wenn ihr nur von dem betreffenden Gegenstande höret." — Das Verbum *σαλεύεσθαι* heißt eigentlich: „in schwankende Bewegung versetzt, erschüttert werden." Die Construktion mit *ἀπό τινος* ist prägnant: „erschüttert und dadurch von etwas abgebracht werden." Estius u. A. fassen *νοῦς* in der Bedeutung von richtiger Ansicht oder Ueberzeugung, welche die Thessalonicher durch den persönlichen Unterricht Pauli über die Parusie Christi gewonnen: ne cito dimoveamini a sententia seu doctrina, quam a nobis acceptam mente tenetis, scil. de tempore adventus Domini. Allein dem Wortsinne gemäßer nehmen Andere *νοῦς* als mentis tranquillitas, die vernünftige, besonnene Gemüthsverfassung. Statt *μήτε θροεῖσθαι* des text. rec. lesen Lachmann, Tischendorf nach den gewichtigsten Auktoritäten *μηδὲ θρ.* Diese Lesart fordert auch die Grammatik; denn *οὐδέ* und *μηδέ* fügen Verneinung an Verneinung, *οὔτε* und *μήτε* spalten eine einzige Verneinung in Theile (Win. S. 432.). So wird hier gleich *μηδὲ θροεῖσθαι* gespalten durch *μήτε διὰ πνεύματος, μήτε κ. τ. λ.* Unter *πνεῦμα* haben wir nach dem Zusammenhange begeisterte Vorträge über die Nähe der Wiederkunft Christi zu verstehen, die fälschlich für Eingebungen des h. Geistes ausgegeben wurden. Es gingen diese Vorträge ohne Zweifel von Solchen aus, die das Charisma der Prophetie zu besitzen glaubten, die aber unbewußt ihrer schwärmerisch aufgeregten Phantasie folgten. Eine be-

wußte böse Absicht braucht bei diesen eben nicht vorausgesetzt zu werden. Daher ermahnt Paulus 1 Theff. 5, 19 ff. den Geist zwar nicht auszulöschen und die Weissagungen nicht zu mißachten, aber Alles wohl zu prüfen. Das folgende διὰ λόγου versteht Estius, sich berufend auf V. 15., von dem mündlichen Vortrage, und indem er das folgende ὡς δι' ἡμῶν nicht bloß zu δι' ἐπιστολῆς, sondern auch zu διὰ λόγου zieht, versteht er dieses von mündlichen Aeußerungen, die man dem Apostel andichtete, jenes aber von schriftlichen Kundgebungen, die man vermöge eines erdichteten Briefes ihm unterschob. Wir müssen dieser ganzen Auffassung durchaus unsere Zustimmung geben. Das ὡς δι' ἡμῶν mit Einigen auch zu διὰ πνεύματος zu ziehen, geht deshalb nicht an, weil wohl λόγος und ἐπιστολή mit dem διά des Urhebers verbunden gedacht werden können, nicht aber πνεῦμα, welches der Mensch nicht hervorbringt, sondern das in ihm und durch ihn wirkt und spricht. Uebrigens stellt Paulus mit ὡς δι' ἡμῶν schlechthin in Abrede, daß eine derartige Aeußerung oder ein Brief, der eine solche Behauptung enthalte, von ihm herrühre, und mit Unrecht wollen Einige die ἐπιστολή auf den ächten ersten Brief an die Thessalonicher, der nur verkehrt ausgelegt sei, bezogen wissen. In dem folgenden ὡς ὅτι ἐνέστηκεν... bezeichnet ὡς, daß die mit ὅτι eingeführte Behauptung eine bloß vorgegebene sei (Win. §. 65. S. 544.). Zugleich liegt in diesen Worten der Hauptinhalt des untergeschobenen Briefes angegeben.

V. 3 f. Vor allen diesen Arten der Täuschung warnt nun der Apostel nachdrücklichst, und gibt dann die historischen Vorbedingungen der Wiedererscheinung Christi an: „Niemand möge euch täuschen in irgend einer Weise: denn, wenn nicht zuvor der Abfall gekommen ist und sich offenbart hat der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher und der sich erhebt über jeden so genannten Gott oder Anbetungsgegenstand, so daß er in den Tempel Gottes sich setzt, indem er sich erweiset, daß er Gott sei — — Erinnert ihr euch nicht u. s. w." Wir haben hier einen Vordersatz ohne Nachsatz. Ueber der längern Charakteristik nämlich, welche Paulus an

ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας anknüpfte, vergaß er den mit ὅτι begonnenen Satz zu vollenden, indem er das Verbum finitum, welches er dem Bedingungssatze ἐὰν μὴ ἔλθῃ κ. τ. λ. folgen lassen wollte, ausließ. Die Ergänzung ergibt sich aber leicht aus V. 2., nämlich: ὅτι — — οὐκ ἐνστήσεται ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (vgl. Win. §. 64. S. 528.), oder: ὅτι — — οὐ δύναται ἐλθεῖν ὁ κύριος. Um diese Ellipse zu vermeiden, haben Einige das ἐὰν μή analog dem hebräischen אם לא im Sinne von „wahrlich, ganz gewiß" nehmen wollen. Allein auch der hebr. Betheurungsformel אם לא liegt eine Ellipse zum Grunde (vgl. Gesen. hebr. Gram. §. 152. 2 f.); wir kommen also damit um keinen Schritt weiter. — κατὰ μηθένα τρόπον, „auf keinerlei Weise", wenn es nämlich noch irgend eine andere, als die vorgenannten drei geben sollte. Etwas anders gestaltete sich der Sinn, wenn κατ' οὐδένα τρόπον dastände. — Das Wort ἀποστασία haben mehrere alte Ausleger (Chrysost., Theodor., August. u. A.) willkürlich als Abstractum pro Concreto gefaßt = „der Abtrünnige", und darunter dann den Antichrist selbst verstanden. Andere haben den Ausdruck in politischem Sinne genommen und ihn entweder von dem Abfalle der Juden von den Römern oder von dem Abfalle vom römischen Reiche überhaupt verstanden (Tertull., Hieronym., Ambros., Corn. a Lap.). Allein nach dem ganzen Zusammenhange und nach dem constanten biblischen Sprachgebrauche (vgl. 1 Makk. 2, 15. Apstg. 21, 21.) ist ἡ ἀποστασία (man beachte auch den Artikel) im religiösen Sinne zu nehmen, und von dem Abfalle von Gott und vom wahren Glauben (vgl. 1 Tim. 4, 1.) zu verstehen. Dieser allgemeine Abfall von Gott und vom Glauben wird dem Auftreten des „Menschen der Sünde" vorhergehen, wird in diesem nur seinen Gipfelpunkt erreichen. Daher fährt Paulus fort: καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρ. τ. ἁμαρτίας. Da der „Mann der Sünde", der am Ende der Tage hervortreten wird, in der ganzen Schilderung, die Paulus hier von ihm gibt, als ein direkter Gegensatz als Zerrbild zu dem in der Fülle der Zeiten erschienenen Christus erscheint, so spricht der Apostel bei jenem ebenso wie bei diesem von einer ἀποκάλυψις und einer παρουσία, V. 9. Der Ausdruck ὁ ἄνθρ. τῆς ἁμαρτίας ist

stärker als ὁ ἀνθρ. ἁμαρτωλός; er bezeichnet einen Menschen, in welchem die Sünde das Principielle ist, der durch und durch zur Sünde geworden, in dem die Sünde sich gleichsam incarnirt hat. Sünde und Verderben sind aber correlate Begriffe, die sich mit innerer Nothwendigkeit fordern; daher wird der ἀνθρ. τῆς ἁμαρτ. alsbald ein υἱὸς τῆς ἀπωλείας d. i. „ein dem Verderben Geweihter" genannt, ebenso wie der Verräther Judas Ischarioth, das Vorbild und der Vorläufer dieses „Menschen der Sünde", bei Joh. 17, 12. ein υἱὸς τῆς ἀπωλείας heißt. — V. 4. Nachdem Paulus die Person, von welcher er redet, durch ὁ ἀνθρ. τῆς ἁμ. ihrem innern Wesen nach gezeichnet, sodann durch ὁ υἱὸς τ. ἀπωλ. ihrem endlichen Schicksale nach charakterisirt hat, geht er jetzt dazu über die Art und Weise ihres öffentlichen äußern Auftretens und Gebahrens darzustellen. Es wird diese Person zunächst sich kund geben als Widersacher κατ' ἐξοχήν; und fragen wir als wessen Widersacher? so antwortet darauf der ganze Zusammenhang: als Christi Widersacher. „Denn", wie Lünem. richtig bemerkt, „mit Christus steht der Sündenmensch in der nächsten und stärksten Wechselbeziehung. Er ist der Vorläufer von Christi Wiederkunft, und hat als Christi Zerrbild wie dieser eine Parusie und Apokalypsis; er bringt die Macht des Bösen, welche feindlich sich gegen Christus und sein Reich erhebt, zur höchsten Spitze; sein Wirken ist diametraler Gegensatz zu Christi Wirken, und Christi Erscheinung ist es, die ihn vernichtet." ὁ ἀντικείμενος scil. τοῦ Χριστοῦ ist demnach kein anderer als der, welcher in den Briefen des h. Johannes ὁ ἀντίχριστος, der Widerchrist, genannt wird (vgl. 1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7.), derjenige, in welchem der Widerspruch gegen Christus und sein Reich, der bald heftiger bald minder heftig durch die ganze Weltgeschichte geht, sich concentrirt und zu seiner höchsten Spitze kommt. — Dieser Antichrist wird weiter bezeichnet als ein solcher, „der sich überhebt über alles, was Gott heißt oder was sonst noch Gegenstand der Verehrung ist." Der Ausdruck ἐπὶ πάντα λεγ. θεόν erinnert an 1. Kor. 8, 5.; er umfaßt sowohl den wahren Gott als auch die putativen Götter der Heiden; λεγόμενον setzt Paulus hinzu,

weil es im Grunde Unsinn ja eine Blasphemie ist, von mehreren Göttern zu sprechen. Das Wort σέβασμα = numen dient zur Verallgemeinerung des Begriffs θεόν: „alles, was Gegenstand göttlicher Verehrung ist." Vielleicht sind damit die untergeordneten Persönlichkeiten der heidnischen Mythologie; Heroen u. s. w. gemeint. Hienach wird, wie schon Chrysostomus richtig bemerkt, der Antichrist nicht den Götzendienst befördern, sondern er wird vom wahren Gott wie von allen Götzen die Menschen abziehen, und sich als den einzigen Gegenstand der Anbetung geltend machen. Die hier gegebenen Züge von dem Bilde des Antichrists sind es vorzüglich, welche viele Ausleger verleitet haben, unter dem „Manne der Sünde" Einen der römischen Kaiser zu verstehen. So deutet Grotius den Ausdruck auf den durch seine Verruchtheit und Gottlosigkeit bekannten Kaiser Cajus Caligula, der nach Sueton (Caligul. c. 22. 33.) eine allgemeine Anbetung für sich forderte, und nach Joseph. (antiqq. 18, 8.) und Philo (leg. ad Caium p. 1022.) seine kolossale Statue im Tempel zu Jerusalem aufstellen wollte. Der κατέχων (V. 7.) soll dann der Prokonsul von Syrien und Judäa L. Vitellius, welcher von der Aufstellung des Bildes abrieth, der ἄνομος (V. 8.) aber Simon Magus sein. Allein abgesehen davon, daß es eine reine Willkür ist den ἄνομος vom ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας als eine besondere Person zu unterscheiden, so läßt sich diese Ansicht unmöglich mit der Abfassungszeit unsers Briefes vereinen. Denn Caligula starb schon im Jahre 41 n. Chr. zehn bis zwölf Jahre eher, als Paulus zum ersten Male nach Thessalonich kam. Ueberhaupt erscheint neben der hier geschilderten Selbstvergötterung des Antichrists die Selbstapotheose der römischen Kaiser noch als Bescheidenheit; denn diese erhoben sich nicht über die andern Götter, sondern wollten nur neben ihnen Platz haben als Repräsentanten des Genius des römischen Volkes. Der Antichrist will dagegen der allein wahre Gott sein, der keinen neben sich duldet. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Paulus bei dieser Schilderung des Antichrists die Stelle Dan. 11, 36 f. vor Augen gehabt, wo der Prophet von dem gottlosen Könige Antiochus Epiphanes (oder nach andern Auslegern vom Antichrist) also spricht: „Und der König – – –

wird sich erheben und groß thun wider jeglichen Gott (μεγαλυνθήσεται — — ἐπὶ πάντα θεόν), und wider den Gott der Götter wird er groß sprechen; und nach den Göttern seiner Väter wird er nicht fragen — — — und keinen Gott wird er achten, denn er wird sich über alle erheben." — Die natürliche Folge dieser Selbstvergötterung wird sein, daß er auch für sich göttliche Verehrung in Anspruch nimmt. Daher: ὥστε αὐτὸν — — καθίσαι. Das ὡς θεόν, was einige Handschriften vor καθίσαι haben, ist als ein verstärkendes Glossem zu betrachten. Je nach der verschiedenen Auffassung des ganzen vorliegenden Stückes wird auch der hier genannte ναὸς τοῦ θεοῦ verschieden gedeutet. Diejenigen Ausleger, welche hier eine bereits erfüllte Weissagung finden wollen oder das Ganze für ein bloßes Phantasiegemälde des Apostels halten, verstehen den Ausdruck von dem Tempel zu Jerusalem. Da θεός mit dem Artikel nur von dem einigen, wahren Gott gesagt werde und die Christen zu Pauli Zeit noch keine ναούς gehabt hätten, so könne, meint man, mit dem ναὸς τοῦ θεοῦ nur der Tempel zu Jerusalem gemeint sein. Da nun aber dieser Tempel vor der Ankunft des Antichrists zerstört wurde und nach den Worten des Herrn bei Matth. 24, 2. Joh. 4, 21. auch nicht wieder aufgebaut werden soll, so verstehen diejenigen Ausleger, welche hier eine Weissagung finden, die ihrer Erfüllung noch entgegensieht, den Ausdruck meistens ganz allgemein von jedem gottgeweihten Tempel. Allein bedenken wir, daß Paulus mehrfach (2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 21.) die Gemeinschaft der Gläubigen, in denen Gott durch seinen Geist wohnt, einen „Tempel Gottes", ναὸν θεοῦ, ναὸν ἅγιον, nennt, so scheint es am besten, den Ausdruck auch hier mit Chrysost., Theodoret, Estius u. A. im tropischen Sinne zu nehmen und von der christlichen Kirche zu verstehen. Dann ist der Sinn dieser Worte: der Antichrist wird aus der Kirche den wahren Gott, das einzige Objekt der Anbetung, verdrängen und sich selbst an dessen Stelle setzen, indem er durch Trugwunder (V. 9.) als einen Gott sich ausweis't oder vielmehr auszuweisen sucht. Das ἀποδεικνύντα wird der Sache nach richtig von Chrysostomus umschrieben durch πειρώμενον ἀποδεικνύναι. Die

Construkt. ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ist per attractionem statt: ἀποδεικνύντα ὅτι αὐτός ἐστιν Θεός.

V. 5. Den vorhergehenden Satz bricht Paulus rasch ab, ohne ihn zu vollenden, um hier nebenbei die Identität seiner jetzigen Worte mit seiner frühern Predigt über die Vorzeichen der Parusie Christi hervorzuheben: „Erinnert ihr euch nicht, daß ich, als ich noch bei euch war, euch dieses sagte?" — Das ταῦτα kann sich, wie allein schon die Anknüpfung des V. 6. durch καί zeigt, nicht auf das Folgende beziehen, sondern geht auf das Vorhergehende (V. 3. 4.). Uebrigens liegt, wie Estius richtig bemerkt, in diesen Worten ein leiser Tadel: Paulus hat im Vorhergehenden den Thessalonichern nichts Neues gesagt, sondern nur eben angedeutet, was er ihnen bereits mündlich gesagt hat. Dieses scheinen sie aber leider fast vergessen zu haben, sonst würden sie solchen betrüglichen Reden kein Gehör gegeben und sich dadurch haben verwirren lassen.

V. 6. Andeutung über das, was das Erscheinen des Antichrists noch zurückhält. Da Paulus auch diese Mittheilung als aus dem mündlichen Unterrichte bekannt bei seinen Lesern voraussetzt (οἴδατε), so drückt er sich kurz und daher für uns sehr dunkel aus. Verschieden gefaßt wird zunächst das καὶ νῦν. Einige ziehen das νῦν zu οἴδατε und finden darin einen Gegensatz zu ἔτι V. 5. Der Gedanke soll sein: daß die Parusie nicht eintreten könne, bevor der Antichrist erschienen, das habe ich schon mündlich euch gesagt; jetzt aber, nach meiner schriftlichen Aeußerung V. 3., wisset ihr auch, wodurch sich das Auftreten des Antichrists noch verzögert, nämlich durch den Umstand, daß seinem Erscheinen die ἀποστασία vorhergehen muß. Allein, wie Lünemann richtig bemerkt, hätte Paulus wirklich diesen Gegensatz ausdrücken wollen, so hätte er V. 5.: ὅτι ταῦτα μὲν ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ἔλεγον ὑμῖν und V. 6.: νῦν δὲ καὶ τὸ κατέχον οἴδατε schreiben müssen. Lünemann selbst nimmt nach dem Vorgange de Wette's u. A. καὶ νῦν im logischen Sinne als Uebergangspartikel zu einer neuen Mittheilung: „und nun, um zu einem weitern Punkte überzugehen, das Hemmende kennt ihr." Am besten aber scheint es νῦν als Zeitpartikel zu nehmen, sie aber nicht zu οἴδατε, sondern

zu τὸ κατέχον zu ziehen, so daß νῦν τὸ κατέχον für τὸ νῦν κατέχον steht. Für diese Verbindung spricht das correspondirende ὁ κατέχων ἄρτι und das ἤδη in dem erklärendem Satze V. 7. Das νῦν ist mit Emphase und um den Gegensatz zu dem folgenden ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ mehr hervorzuheben, vorangestellt. Eine ähnliche Trajektion finden wir Röm. 5, 6. (vgl. Win. S. 488. 4.). Also: „Auch das jetzt noch Hemmende kennt ihr, auf daß er sich offenbare zu seiner Zeit.“ Das αὐτόν in ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν kann sich, wie aus V. 7. 8. unwidersprechlich erhellt, nur auf den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας V. 3. und nicht auf τοῦ κυρίου V. 2. beziehen. Es ist also hier die Rede von einem Hinderniß nicht der Erscheinung Christi, sondern der Erscheinung des Antichrists. Durch dieses Hinderniß wird zwar auch die Parusie Christi verzögert, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar, da die Erscheinung des Menschen der Sünde nach V. 3. jener vorangehen muß. — εἰς τὸ ἀποκαλυφθ. drückt die Absicht Gottes bei dem κατέχειν aus; der Wortsinn ist: Auch das jetzt noch Hemmende kennt ihr, nämlich, worin dasselbe besteht, und daß es darum die Erscheinung des Antichrists noch aufhält, damit dieser in dem bestimmten, von Gott ihm angewiesenen Zeitpunkte sich offenbare, aus seiner Verborgenheit, in welcher er der Idee nach schon vorhanden ist (V. 7.), hervortrete. Auch darin, daß nach dem Apostel die ἀποκάλυψις des Antichrists in der von Gott angeordneten Zeit eintreten soll und muß, spricht sich die Analogie mit der Erscheinung Christi aus. Der schwierigste Punkt der Erklärung ist zu bestimmen, was denn eigentlich τὸ κατέχον sei, oder mit andern Worten: was der Apostel unter dieser hemmenden Macht als Subjekt sich gedacht habe. Darüber das Nähere zum folgenden Verse.

V. 7 f. Nähere Erläuterung des vorhergehenden εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ: „Denn das Geheimniß der Gottlosigkeit ist bereits wirksam, nur bis der jetzt Hemmende aus der Mitte weggeräumt ist; und dann wird sich offenbaren der Gottlose, welchen der Herr Jesus vernichten wird mit dem Hauch seines Mundes

und vertilgen durch die Erscheinung seiner Gegenwart." Was zunächst den Ausdruck *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας* angeht, so ist *τῆς ἀνομίας* nicht Genitiv der bewirkenden Ursache: „die Gottlosigkeit, welche verborgene Schlingen legt" (Theodoret), sondern Genit. der Apposition: „die Gottlosigkeit insofern sie noch ein Geheimniß, etwas noch Verborgenes, noch nicht öffentlich an's Tageslicht Getretenes ist." Auf *μυστήριον* liegt der Hauptnachdruck des Satzes; deshalb ist es nicht bloß vorangestellt, sondern auch von seiner nähern Bestimmung *τῆς ἀνομίας* durch Verbum und Adverbium geschieden. Was haben wir uns aber unter *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας* zu denken? Einige verstehen darunter den Antichrist selbst: Wie Christus als der incarnirte Gott 1 Tim. 3, 16. *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* genannt werde, so heiße hier der Antichrist, als Inkarnation des Teufels *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας*. Allein abgesehen davon, daß der Antichrist nicht wohl eine Inkarnation des Satans im eigentlichen Sinne kann genannt werden (vgl. V. 9.), so paßt diese Erklärung nicht zu den Worten des Textes. Der Ausdruck *ἀνομία* entspricht der *ἀποστασία* V. 3. Denn wie dort die *ἀποστασία* den *ἀνθρ. τῆς ἁμαρτίας* vorhergeht, letzterer nur die höchste Spitze der erstern bildet, so erscheint hier die *ἀνομία* als Vorbotin (*ἤδη*) des Antichrists (*καὶ τότε ἀποκαλ. ὁ ἄνομος*). Das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* kann also nicht der Antichrist selbst sein; vielmehr versteht der Apostel ohne Zweifel darunter die noch vereinzelten und zerstreuten Züge der Ruchlosigkeit und Gottlosigkeit, die zwar jetzt schon hie und da hervortreten (*ἤδη ἐνεργεῖται*), aber als Vorboten des Antichrists nur von Wenigen erkannt werden, also für die Meisten noch ein *μυστήριον* sind. Diese vereinzelten Züge werden dereinst im Antichrist sich concentriren und ihren Gipfelpunkt erreichen und dann Allen sichtbar sein. Zu enge versteht Estius den Ausdruck bloß von den Häretikern und gibt den Sinn der Worte dahin an: etsi nondum venerit Antichristus in persona, iam tamen adest in emissariis et praecursoribus suis. Es ist mit dem Kommen des Antichrists wie mit der Wiederkunft Christi. „Die Wiederkunft des Herrn zum Gericht und zur Vollendung aller Dinge

ist keine vereinzelte Thatsache; sie ist vielmehr die höchste Spitze eines die ganze Weltgeschichte durchdringenden Kommens. Jedes Eingreifen des zur Rechten seines Vaters sitzenden, allgegenwärtigen Weltregenten und Weltrichters, jede Förderung seines Reiches, jeder Sieg und jedes Gericht über seine Feinde ist ein Kommen Christi. Was sich am jüngsten Tage durch sein Kommen vollendet, bahnt sich an und entwickelt sich im Verlauf der Jahrhunderte durch dasselbe immerdar fortschreitende Kommen. Mit der Himmelfahrt begann es, mit dem jüngsten Gerichte schließt es. Jenes allmählige Kommen unterscheidet sich von diesem schließlichen Kommen aber durch die Art seiner Erscheinung. Das eine ist ein unsichtbares verborgenes Wirken, das nur vom Auge des Glaubens erkannt und geahnt wird (also ein *μυστήριον*), das andere ist ein offenbares, aller Welt sichtbares Wirken; jenes ist ein vorbereitendes und darum oft unscheinbares, dieses ein erfüllendes und darum unendlich herrliches und glänzendes." (Kurtz Lehrb. der h. Gesch. S. 310.). Diese Worte passen umgekehrt genau auf das Zerrbild Christi, auf den Antichrist. Auch dieser kommt durch alle Jahrhunderte. Jede überhand nehmende Sittenlosigkeit und Verkommenheit, wie sie z. B. in der französischen Revolution mit der Abschaffung des Christenthums und der Ausbietung feiler Dirnen auf den Altären zur Anbetung sich kund gab, jedes Anstürmen der Häresie und Lüge gegen die göttliche Wahrheit der Kirche, wovon die Kirchengeschichte fast auf jedem ihrer Blätter berichtet, jede zu einer zeitweiligen Herrschaft gelangende und dem Christenthume schnurstracks widerstrebende Denkungsart, wie sie in unsern Tagen in der Philosophie der Selbstvergötterung, in dem Communismus und crassen Materialismus hervortritt, ist ein Kommen des Antichrists, aber erst ein verborgenes, nur dem gläubigen Auge sichtbares. Dereinst, wenn die von Gott bestimmte Zeit erfüllt und die jetzt noch hemmende Macht entfernt ist, wird alle Lüge und Bosheit sich in Einer Person concentriren und den letzten Kampf gegen das Reich Christi streiten, in ihm aber auch für immer überwunden werden. — *ἐνεργεῖται* ist nicht Passivum, wie Estius es nimmt: **iam nunc agitur, sive agi incipit**, sondern Medium: „wird wirksam, beginnt sich zu regen." Was die Construktion des

Folgenden angeht, so ist μόνον — — ἕως — — γένηται n Vordersatz, zu καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται als Nach sondern gehört zum Vorhergehenden. Mit μόνον fügt P lus zu dem vorhergehenden Concessivsatze das Moment bedingenden Beschränkung hinzu, ohne welche das ἀποκ. φθῆναι sogleich statt finden würde. Es ist also hinter ἀ μίας ein Komma und hinter γένηται ein Punkt zu set Der Sinn ist: in der Verborgenheit regt sich die Gottlo keit allerdings schon jetzt, nur ist, bevor der Antichrist off bar hervortreten kann, noch abzuwarten, bis daß u. s. Ein ähnlicher Gebrauch des μόνον und eine ähnliche n drückliche Inversion, wie hier mit ἕως, welches vor ὁ κ έχων gehört, aber nachgestellt ist um ὁ κατέχων als Hau begriff stärker hervorzuheben, findet sich Gal. 2, 10.: μ νον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν. Anders faßt Satz die Vulgata; sie nimmt aus dem Particip ὁ κατέχ den Imperativ κατεχέτω heraus und ergänzt diesen zu μ νον, so daß zwei Sätze entstehen: tantum ut qui te nunc teneat, donec de medio fiat. Hienach erklärt Estiu quicunque tenet Christam et veram eius religionem miter retineat, donec de medio ecclesiae fiat apos sia, de qua supra locutus sum. Nach unserer Fass des Satzes muß ὁ κατέχων im Wesentlichen dasselbe s was V. 6. durch das Neutrum τὸ κατέχον bezeichnet wu Denn Beiden wird die nämliche Wirkung, das Zurückha der Erscheinung des Antichrists, zugeschrieben. Diese hemme Macht muß also so beschaffen sein, daß sie als eine Sa und zugleich auch als eine Person kann dargestellt wer In der nähern Erklärung der beiden Ausdrücke gehen a die Meinungen der Ausleger je nach der Auffassung des g zen Stückes weit auseinander. Diejenigen, welche hier e bereits erfüllte Weissagung finden wollen und den „Mann Sünde" unter den ersten römischen Kaisern suchen, erklä τὸ κατέχον am natürlichsten von den damaligen Weltv hältnissen; als der κατέχων gilt ihnen dann irgend eine h vorragende geschichtliche Persönlichkeit z. B. L. Vitellius, V spasian, Titus u. A. Diejenigen Ausleger aber, denen ganze vorliegende Darstellung nur eine subjektive Aussicht Apostels in die nächste Zukunft der Kirche, ein bloßes Ph

tasiegemälde ist, dem die Wirklichkeit und der Erfolg nicht entsprochen, sind der Meinung, daß Paulus unter der hemmenden Macht und unter dem Hemmenden entweder Christum oder sich selbst und seine Fürbitte oder die erste christliche Gemeinde in Jerusalem oder die christliche Kirche überhaupt und ihre fürbittende Thätigkeit verstanden habe. Allein da beide Ansichten über die vorliegende paulinische Darstellung, wie wir gesehen, falsch sind, so fallen auch diese Deutungen in sich zusammen. Wir haben hier eine Weissagung, die noch ihrer Erfüllung entgegensieht; die hemmende Macht muß also eine noch immer fortdauernde sein. Dabei an die Kirche zu denken, geht schon deshalb nicht an, weil es sich von selbst ergibt, daß das, was der Antichrist vernichten will, ihm widersteht und somit aufhält; das κατέχον muß also etwas von der Kirche und dem Antichristenthum gleich Verschiedenes sein. Hätte aber Paulus bei dem Ausdrucke Christum im Auge gehabt, so sieht man einerseits nicht, warum er ihn nicht offen nennt, andrerseits würde dann das ἐκ μέσου γένηται nicht passen. Die gewöhnlichste Ansicht, die schon unter den Kirchenvätern viele Vertreter fand, nimmt an, daß Paulus unter τὸ κατέχον das römische Reich und unter ὁ κατέχων den Repräsentanten desselben, den römischen Kaiser, verstanden habe. Diese Ansicht zieht sich durch das ganze Mittelalter, nur übertrug man nach Karl dem Großen die Ausdrücke auf das römisch-deutsche Kaiserthum, welches eben für nichts anders als für eine Erneuerung und Verjüngung des alten römischen Reiches gehalten wurde. Erst im Jahre 1806 mit dem Untergange des deutschen Reiches wurde man an dieser Erklärung irre und suchte daher andere Deutungen. Allein wir glauben dennoch an der alten Erklärung festhalten zu müssen; nur dürfen wir die Ausdrücke nicht concret auf bestimmte Personen und Verhältnisse deuten, sondern müssen sie, wie es der Charakter einer Weissagung fordert, ideell fassen. In dieser ganzen Darstellung hat Paulus offenbar die Prophetien Daniels vor Augen gehabt. Nach Dan. 2, 40 ff. soll nun aber die ganze Weltgeschichte innerhalb vier Weltmonarchien verlaufen; als die vierte wurde gewöhnlich (auch von Flav. Josephus u. A.) das römische Reich angesehen. Dieses bil-

dete die eiserne Hüfte des Bildes, das an der angeführt
Stelle beschrieben wird. Die beiden Beine deutete man da
später auf die Theilung in das westliche und östliche Kaise
thum, und die theils eisernen theils thönernen Zehen auf
weitere Theilung in die europäischen Staaten seit der Vö
kerwanderung und auf die Mischung der romanischen und g
manischen Völker. Ohne Zweifel hat also Paulus bei τὸ κα
έχον zunächst an das römische Reich gedacht, aber an die
doch nur in sofern als es den festesten und geregeltsten Staa
organismus, den das Alterthum kannte, bildete. Ferner
hat er dann in dem prophetischen Blicke, der ihm über
ganze Zukunft des Reiches Gottes auf Erden geöffnet wur
den ganzen rechtlich geordneten politischen Zustand überhau
im Auge gehabt, wie er im Mittelalter in dem römisch-deu
schen Kaiserthum seinen reinsten Ausdruck fand, in unser
Zeit aber in dem auf christlichen Principien basirten Staat
leben sich darstellt. Der christliche Staat ist es also, d
als hemmende Macht dem allgemeinen Abfalle von Gott und vo
den Grundprincipien der Sittlichkeit entgegentritt, und so da
Erscheinen des „Mannes der Sünde" noch aufhält. Jede Re
volution gegen die bestehende (vgl. Röm. 13, 1.) politisch
Ordnung bereitet mithin das Erscheinen des Antichrists vo
wie denn auch Matth. 24, 7. die Empörungen unter de
die letzte Zeit vorbereitenden Momenten ausdrücklich genann
werden. Gelänge es dem Materialismus und Socialismu
unserer Zeit mit ihren Principien von der Emancipation de
Fleisches, von der Güter- und Weibergemeinschaft den recht
lich geordneten Staat und seine Grundlage, die Familie, i
ihren tiefsten Fundamenten zu zerstören, so wäre die Stund
gekommen, wo das Geheimniß der Bosheit sich völlig aus
gebären und der Mann der Sünde, der Antichrist, sich offen
baren würde. — ἐκ μέσου γίνεσθαι = e medio tolli d.
vom Schauplatze des betreffenden Wirkens, hier also des Hem
mens, entfernt werden (vgl. 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14.). —
V. 8. „Und dann", wenn nämlich der κατέχων aus de
Wege geräumt, die hemmende Macht entfernt sein wird, „wi
sich offenbaren d. i. offenbar hervortreten der Ruchlose." —
ὁ ἄνομος ist derselbe mit dem ἄνϑρ. τῆς ἁμαρτίας V.
Denn καὶ τότε ἀποκαλυφϑήσεται weiset auf μόνον V.

und durch dieses auf ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν V. 6. zurück. Paulus nennt den Antichrist hier ἄνομος wegen des vorhergehenden ἀνομία, um ihn gleichsam als die ἀνομία in Person zu bezeichnen. In dem folgenden Relativsatze ὃν ὁ κύριος — — αὐτοῦ schildert der Apostel sofort in alttestamentlicher poetischer Ausdrucksweise das endliche Schicksal, welches den Antichrist erwartet. Richtig bemerkt Lünemann: daß Paulus so unmittelbar von dem ersten Auftreten des Antichrists zur Schilderung seines endlichen Schicksals übergehe, obwohl er doch noch über die der Vernichtung des Antichrists vorgängige Wirksamkeit desselben zu reden im Sinne habe (vgl. V. 9. 10.), sei unwillkürlicher Drang seines christlichen Herzens, das Grausenerregende, welches die Ankündigung eines solchen Ereignisses, wie die ἀποκάλυψις τοῦ ἀνόμου, habe, sofort in Trost und Beruhigung, wie einen Mißklang in Harmonie, sich auflösen zu lassen. — Die Lesart ἀναλώσει ist der von Lachmann nach codd. ABD* 17. 23. al. recipirten ἀνελεῖ vorzuziehen, da letztere wahrscheinlich aus der Stelle Jes. 11, 4. nach der LXX, die dem Apostel hier unzweideutig vorgeschwebt, eingekommen ist. Dort heißt es vom Messias: „Er wird schlagen die Erde mit dem Worte seines Mundes und vernichten den Gottlosen (ἀνελεῖ ἀσεβῆ) mit dem Hauche seiner Lippen." Aehnlich hier: der Hauch des Mundes Christi genügt, es bedarf nur des bloßen Eintretens (ἐπιφανεία) seiner Gegenwart, um seinen Gegner, den Antichrist, zu vernichten. Sicut adventu solis fugantur tenebrae, sic iniquum illum exhibitione praesentiae suae Dominus destruet atque delebit (Estius nach Hieronym.).

V. 9 f. Die Wirksamkeit des Antichrists: „Seine Gegenwart erweiset sich gemäß der Wirksamkeit des Satans in jeglicher Kraftthat und (in allen) Zeichen und Wundern der Lüge, und in jeglichem Truge der Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen zur Vergeltung dafür, daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben, auf daß sie errettet würden." — Das Relat. οὗ geht, wie das vorhergehende ὃν auf ἄνομος. Zu ἐστίν gehört unmittelbar ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ. εἶναι ἐν

τινι heißt aber „in etwas bestehen, in etwas sich erweisen oder kund thun.“ Das *κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ* bringt eine Nebenbestimmung zu dem Hauptsatze *οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ.* hinzu: „in Angemessenheit damit, daß der Teufel in und durch ihn wirkt.“ Ueber die drei Ausdrücke *δύναμις*, *σημεῖον* und *τέρας* für den einen Wunderbegriff s. zu Hebr. 2, 5. Sowohl *πάσῃ* als auch der Genit. *ψεύδους* gehört zu allen drei Substantiven. Paulus stellt hier die Parusie des Antichrists in Parallele mit der Wirksamkeit Christi. Christus erwies die Wahrheit seiner Sendung und seiner Lehre durch mancherlei Wunder, die er in der Kraft Gottes, *κατ' ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ*, vollbrachte. Diese Wunder waren Wunder der Wahrheit, weil sie aus der wahren Kraft Gottes entsprangen und zur Wahrheit hinführten. Die scheinbaren Wunder, die der Antichrist *κατ' ἐνέργειαν τ. σατ.* vollbringen wird, um sich als Gott zu erweisen, werden sein Wunder der Lüge, da sie ihren Ursprung haben vom Vater der Lüge und zum Irrthume und zur Unwahrheit verleiten. Diese „Wunder der Lüge“ werden, wenn auch keine miracula, so doch mirabilia sein, wirklich auffallende, außerordentliche Wirkungen in der Natur, die nur ihren Grund in der Anwendung dämonischer Kräfte haben. Von diesen werden dann V. 10. noch andere nicht wunderbare Formen des Betrugs unterschieden, die in der *ἀδικία*, in der Ungerechtigkeit, d. i. Gottlosigkeit ihren Grund haben und dazu führen. Diese falschen Wunder und Täuschungen erreichen aber ihren Zweck nur bei denen, die verloren gehen, und zwar verloren gehen, nicht durch ein ewiges, unabänderliches decretum reprobationis (ein solches gibt es nicht in Gott), sondern wie der Zusatz *ἀνθ' ὧν -- αὐτοὺς* zeigt, durch ihre eigene Schuld. Auch diese *ἀπολλύμενοι* würden durch die Wahrheit in Christo gerettet werden können, wenn sie in Glauben und Liebe diese sich aneigneten; aber sie werden die Lüge und die Finsterniß mehr lieben, als das Licht, und daher von der *σωτηρία* ausgeschlossen bleiben. (*ἀνθ' ὧν* = תַּחַת אֲשֶׁר, vgl. Luk. 1, 20. 19, 44.). Es heißt hier nicht *ἀνθ' ὧν τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐδέξαντο*, sondern *τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας*: nicht bloß der Wahr-

heit selbst, sondern auch der Liebe zur Wahrheit versperren sie den Eingang; sie verhärten und verstocken sich also gegen die Wahrheit.

V. 11 f. Gott ruft zwar das Böse nicht hervor, aber, wenn es einmal da ist, bringt er es zur Entwickelung und zum Ausbruche und straft so häufig die Sünde durch die Sünde (vgl. Röm. 1, 24.). So auch hier. Der freiwilligen Verstockung folgt nach göttlicher Anordnung eine immer größere Verirrung: „Und deßhalb", weil sie nämlich die Liebe zur Wahrheit nicht haben, vielmehr für die Lüge empfänglich sind, „schickt Gott ihnen eine wirksame Kraft der Verführung, damit sie der Lüge glauben, auf daß gerichtet werden Alle, die nicht geglaubt der Wahrheit, sondern Gefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit." Für das Präsens πέμπει statt πέμψει des text. rec. sprechen die gewichtigsten Codices und die alten Handschriften der Vulgata. Das Verbum πέμπειν darf aber mit vielen Auslegern nicht von einer bloßen göttlichen Zulassung verstanden, sondern muß im eigentlichen Sinne genommen werden. Es beruht auf Gottes heiliger Ordnung, daß das Böse Böses erzeugt und die Sünde durch die Sünde sich bestraft und so zur vollen Ausgeburt und endlichen Entscheidung kommt. Das folgende εἰς τό und ἵνα darf daher nicht dahin abgeschwächt werden, als ob es eine bloße Folge bezeichne; vielmehr ist in εἰς τὸ πιστεῦσαι die nähere Absicht, in ἵνα κριθῶσιν der weitere oder höhere Zweck Gottes angegeben. In ἐνέργεια πλάνης faßt Paulus das vorher V. 9 f. Genannte zusammen. Nicht ganz genau nimmt Estius den Ausdruck als direkte Bezeichnung des Antichrists, indem er das mittet Deus operationem erroris der Vulgata also umschreibt: mittet hominem, qui diabolo efficaciter in se operante (sicut antea dictum est) decepturus eos sit et in errorem ducturus. — V. 12. ἵνα κριθῶσιν steht im Sinne von ἵνα κατακριθῶσιν: das ist die Entscheidung, und zwar die von Gott bezweckte Entscheidung, daß verurtheilt werden Alle u. s. w. Unter τῇ ἀληθείᾳ ist die Wahrheit κατ' ἐξοχήν, die in Christo offenbar geworden ist, also

die christliche Wahrheit zu verstehen. Das größte H
derniß, um zum Glauben an diese zu gelangen, ist die U
gerechtigkeit d. i. die Sünde; daher ἀλλ' εὐδοκ. ἐν
ἀδικίᾳ. Vgl. Röm. 1, 18 f.: τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀ
κίᾳ κατεχόντων. Die Construktion εὐδοκεῖν ἐν ist n
der Analogie des hebräischen רָצָה בְּ, vgl. Ps. 49, 1
147, 10. u. a. St.

Zweiter, paränetischer Theil.

§. 3. Ermahnungen, Warnungen, Schluß.

2, 13 — 3, 18.

Anknüpfend an die vorhergehende Belehrung dankt der Apostel Gott, daß seine Leser nicht zu denen gehören, welche verloren gehen, sondern zu denen, die von Gott zur Seligkeit vorherbestimmt und durch das Evangelium dazu berufen sind. Sie müssen daher festhalten am überlieferten Glauben unter dem stärkenden Beistande Gottes, den er ihnen herzlich wünscht. Sie sollen beten für die Ausbreitung des Christenthums und selber in jeder Tugend zuzunehmen suchen. Den Umgang mit Bösen sollen sie meiden, auch mit denen, die ein unordentliches Leben führen; dergleichen soll man zurechtweisen. Zum Schlusse ein Segenswunsch und eigenhändige Unterschrift.

V. 13 f. Die Lesart schwankt zwischen ἀπ' ἀρχῆς und ἀπαρχήν. Für erstere sprechen codd. ADEIK, fast alle Minuskeln, viele Versionen und Väter, und sie ist von Tischendorf aufgenommen; letztere ist bezeugt von codd. BFG. und von der Vulgata, und ist, wenngleich nicht so stark verbürgt, dennoch mit Recht von Lachmann als die ungewöhnlichere und schwierigere recipirt. „Wir aber müssen Gott allezeit danken euerthalben, vom Herrn geliebte Brüder, daß euch Gott erwählt hat als Erstling zum Heile durch Heiligung des Geistes und Glauben an die Wahrheit.“ — Im Gegensatze mit dem vorher geschilderten Schicksale der Ungläubigen sagt Paulus, er und seine Genossen Silvanus und Timotheus fühlten sich gedrungen, Gott zu danken, daß er die Thessalonicher zum Heile auserwählt habe. Ueber die herzliche An-

die christliche Wahrheit zu verstehen. Das größte Hinderniß, um zum Glauben an diese zu gelangen, ist die Ungerechtigkeit d. i. die Sünde; daher ἀλλ' εὐδοκ. ἐν τ[illegible] ἀδικίᾳ. Vgl. Röm. 1, 18 f.: τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδι[illegible] κίᾳ κατεχόντων. Die Construktion εὐδοκεῖν ἐν ist na[illegible] der Analogie des hebräischen רָצָה בְּ, vgl. Ps. 49, 1[illegible] 147, 10. u. a. St.

Zweiter, paränetischer Theil.

---

§. 3. Ermahnungen, Warnungen, Schluß.

2, 13 — 3, 18.

Anknüpfend an die vorhergehende Belehrung dankt der Apostel Gott, daß seine Leser nicht zu denen gehören, welche verloren gehen, sondern zu denen, die von Gott zur Seligkeit vorherbestimmt und durch das Evangelium dazu berufen sind. Sie müssen daher festhalten am überlieferten Glauben unter dem stärkenden Beistande Gottes, den er ihnen herzlich wünscht. Sie sollen beten für die Ausbreitung des Christenthums und selber in jeder Tugend zuzunehmen suchen. Den Umgang mit Bösen sollen sie meiden, auch mit denen, die ein unordentliches Leben führen; dergleichen soll man zurechtweisen. Zum Schlusse ein Segenswunsch und eigenhändige Unterschrift.

V. 13 f. Die Lesart schwankt zwischen ἀπ' ἀρχῆς und ἀπαρχήν. Für erstere sprechen codd. ADEIK, fast alle Minuskeln, viele Versionen und Väter, und sie ist von Tischendorf aufgenommen; letztere ist bezeugt von codd. BFG. und von der Vulgata, und ist, wenngleich nicht so stark verbürgt, dennoch mit Recht von Lachmann als die ungewöhnlichere und schwierigere recipirt. „Wir aber müssen Gott allezeit danken euerthalben, vom Herrn geliebte Brüder, daß euch Gott erwählt hat als Erstling zum Heile durch Heiligung des Geistes und Glauben an die Wahrheit." — Im Gegensatze mit dem vorher geschilderten Schicksale der Ungläubigen sagt Paulus, er und seine Genossen Silvanus und Timotheus fühlten sich gedrungen, Gott zu danken, daß er die Thessalonicher zum Heile auserwählt habe. Ueber die herzliche An-

rede ἀδελφοὶ ἠγαπ. ὑπὸ κυρίου s. zu 1 Theß. 1, 4. — Das Verbum αἱρεῖσθαι im Sinne der göttlichen Erwählung kommt sonst bei Paulus nicht vor; er braucht sonst ἐκλέγεσθαι (Eph. 1, 4. 1 Kor. 1, 27. 28.) dafür. Ueber die alexandrinische Form εἵλατο statt εἵλετο s. Win. Gramm. §. 13, 1. S. 68. Die christliche Gemeinde in Thessalonich war eine der ersten, die Paulus in Europa gestiftet hatte, sie war also gleichsam der Erstling, den Gott sich erwählt und Paulus dem Herrn zum Opfer dargebracht hatte (vgl. Röm. 16, 5. 1. Kor. 16, 15.). Es liegt in dem Ausdrucke ἀπαρχήν eine Anspielung auf das alttestamentliche Gesetz, wornach Jehova insbesondere die Erstlinge für sich als angenehmes Opfer in Anspruch nahm (vgl. 2 Mos. 25, 5. 4 Mos. 15, 19.). Lesen wir ἀπ' ἀρχῆς, „vom Anfang", so steht dieses im Sinne des gewöhnlichen ἀπὸ τῶν αἰώνων (Eph. 3, 9. Kol. 1, 26.), also = „von Ewigkeit her." — Das nächste Ziel, was Gott bei der Auswahl der Menschen aus der ungläubigen und ihrem Verderben entgegeneilenden Masse im Auge hat, ist die σωτηρία d. i. das ewige Heil des Menschen. Das Mittel aber, wodurch dieses Ziel erreicht wird, ist ein doppeltes: von Seite Gottes die Mittheilung der den Menschen rechtfertigenden und heiligenden Gnade, deren Quelle der h. Geist ist, also die Heiligung des Geistes (ἐν ἁγ. πν.); von Seite des Menschen selbst ist es der Glaube an die im Evangelium sich ihm darbietende christliche Wahrheit (ἐν πίστει ἀληθ.), der ihn zur Aufnahme der heiligmachenden Gnade empfänglich macht. — V. 14. Das εἰς ὅ heißt nicht „deshalb"; es geht auch nicht allein auf πίστει ἀλ., wie Einige wollen, noch auch bloß auf ἁγιασμῷ πν. κ. πίστει ἀληθ., wie Estius u. A. meinen, sondern auf das Ganze εἰς σωτηρίαν — — ἀληθείας: „wozu er euch berufen hat durch unser Evangelium, zur Erlangung der Herrlichkeit unsers Herrn Jesu Christi." Der letzte Grund ihres Heils liegt in der ewigen Gnadenwahl Gottes; diese Gnadenwahl hat sich in der Zeit durch ihre Berufung zum Christenthum, und hinwieder ihre Berufung durch Pauli Predigt des Evangeliums realisirt. Das εἰς περιπ. δόξης ist Apposition zu εἰς σωτηρίαν und soll näher angeben, worin diese σωτηρία bestehe: sie besteht in der

Erwerbung (περιποίησις vgl. 1 Theß. 5, 9.) und Theilnahme an der Herrlichkeit und Verklärung Christi unsers Herrn und Vorgängers.

V. 15. Da nun ein so hohes Ziel ihrer wartet, so sollen die Thessalonicher festhalten an dem überlieferten Glauben: „Demnach also, Brüder, stehet und haltet fest an den Ueberlieferungen, die ihr gelernt habet sei es durch mündliche Rede sei es durch einen Brief von uns." Unter παραδόσεις versteht Paulus die Unterweisungen in der christlichen Lehre und im christlichen Leben, die er ihnen zum Theil mündlich bei seiner Anwesenheit, zum Theil schriftlich in seinem vorigen Briefe ertheilt hat. „Hieraus erhellt, daß die Apostel nicht Alles brieflich, sondern Vieles auch ungeschrieben überliefert haben. Das Eine ist aber so glaubwürdig wie das Andere. Darum halten wir auch die Ueberlieferung der Kirche für glaubwürdig. Es ist Ueberlieferung der Kirche — forsche nicht weiter." So der h. Chrysostomus und nach ihm die katholischen Ausleger, welche die vorliegende Stelle mit Recht als eine der schlagendsten für das katholische Traditionsprincip betrachten.

V. 16 f. Frommer Wunsch für die Leser: „Er aber, unser Herr Jesus Christus und Gott unser Vater, der uns geliebt und gegeben hat ewigen Trost und gute Hoffnung in Gnaden, tröste eure Herzen und stärke (euch) in jeglichem guten Werke und Worte." Vgl. 1 Theß. 5, 23. 3, 12. Der Apostel steigt hier von seiner Wirksamkeit für das Evangelium (V. 15.) empor zuerst zu Christus, dem Vermittler aller Gnaden, und dann zu Gott, der letzten Quelle alles Heils. Aus dieser Gradation erklärt es sich, daß Paulus zuerst Christum und an zweiter Stelle Gott nennt. In den zu ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν hinzugefügten Prädikaten: ὁ ἀγαπήσας — — χάριτι, wird die Erfüllung des folgenden Wunsches begründet. Die Aoriste ἀγαπήσας und δούς stellen den Erweis der Liebe und Güte Gottes als bereits vollendet dar, d. h. sie zeigen hin auf die Thatsache, in welcher vorzugsweise die Liebe und Güte Gottes sich erwiesen hat, auf die Sendung seines Sohnes, um die Sünder vom Verderben zu

Folgenden angeht, so ist μόνον — — ἕως — — γένηται nicht Vordersatz, zu καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται als Nachsatz, sondern gehört zum Vorhergehenden. Mit μόνον fügt Paulus zu dem vorhergehenden Concessivsatze das Moment der bedingenden Beschränkung hinzu, ohne welche das ἀποκαλυφθῆναι sogleich statt finden würde. Es ist also hinter ἀνομίας ein Komma und hinter γένηται ein Punkt zu setzen. Der Sinn ist: in der Verborgenheit regt sich die Gottlosigkeit allerdings schon jetzt, nur ist, bevor der Antichrist offenbar hervortreten kann, noch abzuwarten, bis daß u. s. w. Ein ähnlicher Gebrauch des μόνον und eine ähnliche nachdrückliche Inversion, wie hier mit ἕως, welches vor ὁ κατέχων gehört, aber nachgestellt ist um ὁ κατέχων als Hauptbegriff stärker hervorzuheben, findet sich Gal. 2, 10.: μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν. Anders faßt den Satz die Vulgata; sie nimmt aus dem Particip ὁ κατέχων den Imperativ κατεχέτω heraus und ergänzt diesen zu μόνον, so daß zwei Sätze entstehen: tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat. Hienach erklärt Estius: quicunque tenet Christum et veram eius religionem firmiter retineat, donec de medio ecclesiae fiat apostasia, de qua supra locutus sum. Nach unserer Fassung des Satzes muß ὁ κατέχων im Wesentlichen dasselbe sein, was V. 6. durch das Neutrum τὸ κατέχον bezeichnet wurde. Denn Beiden wird die nämliche Wirkung, das Zurückhalten der Erscheinung des Antichrists, zugeschrieben. Diese hemmende Macht muß also so beschaffen sein, daß sie als eine Sache und zugleich auch als eine Person kann dargestellt werden. In der nähern Erklärung der beiden Ausdrücke gehen aber die Meinungen der Ausleger je nach der Auffassung des ganzen Stückes weit auseinander. Diejenigen, welche hier eine bereits erfüllte Weissagung finden wollen und den „Mann der Sünde" unter den ersten römischen Kaisern suchen, erklären τὸ κατέχον am natürlichsten von den damaligen Weltverhältnissen; als der κατέχων gilt ihnen dann irgend eine hervorragende geschichtliche Persönlichkeit z. B. L. Vitellius, Vespasian, Titus u. A. Diejenigen Ausleger aber, denen die ganze vorliegende Darstellung nur eine subjektive Aussicht des Apostels in die nächste Zukunft der Kirche, ein bloßes Phan-

tasiegemälde ist, dem die Wirklichkeit und der Erfolg nicht entsprochen, sind der Meinung, daß Paulus unter der hemmenden Macht und unter dem Hemmenden entweder Christum oder sich selbst und seine Fürbitte oder die erste christliche Gemeinde in Jerusalem oder die christliche Kirche überhaupt und ihre fürbittende Thätigkeit verstanden habe. Allein da beide Ansichten über die vorliegende paulinische Darstellung, wie wir gesehen, falsch sind, so fallen auch diese Deutungen in sich zusammen. Wir haben hier eine Weissagung, die noch ihrer Erfüllung entgegensieht; die hemmende Macht muß also eine noch immer fortdauernde sein. Dabei an die Kirche zu denken, geht schon deshalb nicht an, weil es sich von selbst ergibt, daß das, was der Antichrist vernichten will, ihm widersteht und somit aufhält; das *κατέχον* muß also etwas von der Kirche und dem Antichristenthum gleich Verschiedenes sein. Hätte aber Paulus bei dem Ausdrucke Christum im Auge gehabt, so sieht man einerseits nicht, warum er ihn nicht offen nennt, andrerseits würde dann das *ἐκ μέσου γένηται* nicht passen. Die gewöhnlichste Ansicht, die schon unter den Kirchenvätern viele Vertreter fand, nimmt an, daß Paulus unter *τὸ κατέχον* das römische Reich und unter *ὁ κατέχων* den Repräsentanten desselben, den römischen Kaiser, verstanden habe. Diese Ansicht zieht sich durch das ganze Mittelalter, nur übertrug man nach Karl dem Großen die Ausdrücke auf das römisch-deutsche Kaiserthum, welches eben für nichts anders als für eine Erneuerung und Verjüngung des alten römischen Reiches gehalten wurde. Erst im Jahre 1806 mit dem Untergange des deutschen Reiches wurde man an dieser Erklärung irre und suchte daher andere Deutungen. Allein wir glauben dennoch an der alten Erklärung festhalten zu müssen; nur dürfen wir die Ausdrücke nicht concret auf bestimmte Personen und Verhältnisse deuten, sondern müssen sie, wie es der Charakter einer Weissagung fordert, ideell fassen. In dieser ganzen Darstellung hat Paulus offenbar die Prophetien Daniels vor Augen gehabt. Nach Dan. 2, 40 ff. soll nun aber die ganze Weltgeschichte innerhalb vier Weltmonarchien verlaufen; als die vierte wurde gewöhnlich (auch von Flav. Josephus u. A.) das römische Reich angesehen. Dieses bil-

dete die eiserne Hüfte des Bildes, das an der angeführten Stelle beschrieben wird. Die beiden Beine deutete man dann später auf die Theilung in das westliche und östliche Kaiserthum, und die theils eisernen theils thönernen Zehen auf die weitere Theilung in die europäischen Staaten seit der Völkerwanderung und auf die Mischung der romanischen und germanischen Völker. Ohne Zweifel hat also Paulus bei τὸ κατέχον zunächst an das römische Reich gedacht, aber an dieses doch nur in sofern als es den festesten und geregeltsten Staatsorganismus, den das Alterthum kannte, bildete. Fernerhin hat er dann in dem prophetischen Blicke, der ihm über die ganze Zukunft des Reiches Gottes auf Erden geöffnet wurde, den ganzen rechtlich geordneten politischen Zustand überhaupt im Auge gehabt, wie er im Mittelalter in dem römisch-deutschen Kaiserthum seinen reinsten Ausdruck fand, in unserer Zeit aber in dem auf christlichen Principien basirten Staatsleben sich darstellt. Der christliche Staat ist es also, der als hemmende Macht dem allgemeinen Abfalle von Gott und von den Grundprincipien der Sittlichkeit entgegentritt, und so das Erscheinen des „Mannes der Sünde" noch aufhält. Jede Revolution gegen die bestehende (vgl. Röm. 13, 1.) politische Ordnung bereitet mithin das Erscheinen des Antichrists vor, wie denn auch Matth. 24, 7. die Empörungen unter den die letzte Zeit vorbereitenden Momenten ausdrücklich genannt werden. Gelänge es dem Materialismus und Socialismus unserer Zeit mit ihren Principien von der Emancipation des Fleisches, von der Güter- und Weibergemeinschaft den rechtlich geordneten Staat und seine Grundlage, die Familie, in ihren tiefsten Fundamenten zu zerstören, so wäre die Stunde gekommen, wo das Geheimniß der Bosheit sich völlig ausgebären und der Mann der Sünde, der Antichrist, sich offenbaren würde. — ἐκ μέσου γίνεσθαι = e medio tolli d. i. vom Schauplatze des betreffenden Wirkens, hier also des Hemmens, entfernt werden (vgl. 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14.). — V. 8. „Und dann", wenn nämlich der κατέχων aus dem Wege geräumt, die hemmende Macht entfernt sein wird, „wird sich offenbaren d. i. offenbar hervortreten der Ruchlose." — ὁ ἄνομος ist derselbe mit dem ἄνθρ. τῆς ἁμαρτίας V. 3. Denn καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται weiset auf μόνον V. 7.

und durch dieses auf ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν V. 6. zurück. Paulus nennt den Antichrist hier ἄνομος wegen des vorhergehenden ἀνομία, um ihn gleichsam als die ἀνομία in Person zu bezeichnen. In dem folgenden Relativsatze ὃν ὁ κύριος — — αὐτοῦ schildert der Apostel sofort in alttestamentlicher poetischer Ausdrucksweise das endliche Schicksal, welches den Antichrist erwartet. Richtig bemerkt Lünemann: daß Paulus so unmittelbar von dem ersten Auftreten des Antichrists zur Schilderung seines endlichen Schicksals übergehe, obwohl er doch noch über die der Vernichtung des Antichrists vorgängige Wirksamkeit desselben zu reden im Sinne habe (vgl. V. 9. 10.), sei unwillkürlicher Drang seines christlichen Herzens, das Grausenerregende, welches die Ankündigung eines solchen Ereignisses, wie die ἀποκάλυψις τοῦ ἀνόμου, habe, sofort in Trost und Beruhigung, wie einen Mißklang in Harmonie, sich auflösen zu lassen. — Die Lesart ἀναλώσει ist der von Lachmann nach codd. ABD * 17. 23. al. recipirten ἀνελεῖ vorzuziehen, da letztere wahrscheinlich aus der Stelle Jes. 11, 4. nach der LXX, die dem Apostel hier unzweideutig vorgeschwebt, eingekommen ist. Dort heißt es vom Messias: „Er wird schlagen die Erde mit dem Worte seines Mundes und vernichten den Gottlosen (ἀνελεῖ ἀσεβῆ) mit dem Hauche seiner Lippen.“ Aehnlich hier: der Hauch des Mundes Christi genügt, es bedarf nur des bloßen Eintretens (ἐπιφανεία) seiner Gegenwart, um seinen Gegner, den Antichrist, zu vernichten. Sicut adventu solis fugantur tenebrae, sic iniquum illum exhibitione praesentiae suae Dominus destruet atque delebit (Estius nach Hieronym.).

V. 9 f. Die Wirksamkeit des Antichrists: „Seine Gegenwart erweiset sich gemäß der Wirksamkeit des Satans in jeglicher Kraftthat und (in allen) Zeichen und Wundern der Lüge, und in jeglichem Truge der Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen zur Vergeltung dafür, daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben, auf daß sie errettet würden.“ — Das Relat. οὗ geht, wie das vorhergehende ὃν auf ἄνομος. Zu ἐστίν gehört unmittelbar ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ. εἶναι ἐν

τινι heißt aber „in etwas bestehen, in etwas sich erweisen oder kund thun." Das κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ bringt eine Nebenbestimmung zu dem Hauptsatze οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ. hinzu: „in Angemessenheit damit, daß der Teufel in und durch ihn wirkt." Ueber die drei Ausdrücke δύναμις, σημεῖον und τέρας für den einen Wunderbegriff s. zu Hebr. 2, 5. Sowohl πάσῃ als auch der Genit. ψεύδους gehört zu allen drei Substantiven. Paulus stellt hier die Parusie des Antichrists in Parallele mit der Wirksamkeit Christi. Christus erwies die Wahrheit seiner Sendung und seiner Lehre durch mancherlei Wunder, die er in der Kraft Gottes, κατ' ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ, vollbrachte. Diese Wunder waren Wunder der Wahrheit, weil sie aus der wahren Kraft Gottes entsprangen und zur Wahrheit hinführten. Die scheinbaren Wunder, die der Antichrist κατ' ἐνέργειαν τ. σατ. vollbringen wird, um sich als Gott zu erweisen, werden sein Wunder der Lüge, da sie ihren Ursprung haben vom Vater der Lüge und zum Irrthume und zur Unwahrheit verleiten. Diese „Wunder der Lüge" werden, wenn auch keine miracula, so doch mirabilia sein, wirklich auffallende, außerordentliche Wirkungen in der Natur, die nur ihren Grund in der Anwendung dämonischer Kräfte haben. Von diesen werden dann V. 10. noch andere nicht wunderbare Formen des Betrugs unterschieden, die in der ἀδικία, in der Ungerechtigkeit, d. i. Gottlosigkeit ihren Grund haben und dazu führen. Diese falschen Wunder und Täuschungen erreichen aber ihren Zweck nur bei denen, die verloren gehen, und zwar verloren gehen, nicht durch ein ewiges, unabänderliches decretum reprobationis (ein solches gibt es nicht in Gott), sondern wie der Zusatz ἀνθ' ὧν -- αὐτούς zeigt, durch ihre eigene Schuld. Auch diese ἀπολλύμενοι würden durch die Wahrheit in Christo gerettet werden können, wenn sie in Glauben und Liebe diese sich aneigneten; aber sie werden die Lüge und die Finsterniß mehr lieben, als das Licht, und daher von der σωτηρία ausgeschlossen bleiben. (ἀνθ' ὧν = תַּחַת אֲשֶׁר, vgl. Luk. 1, 20. 19, 44.). Es heißt hier nicht ἀνθ' ὧν τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐδέξαντο, sondern τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας: nicht bloß der Wahr-

heit selbst, sondern auch der Liebe zur Wahrheit versperren sie den Eingang; sie verhärten und verstocken sich also gegen die Wahrheit.

V. 11 f. Gott ruft zwar das Böse nicht hervor, aber, wenn es einmal da ist, bringt er es zur Entwickelung und zum Ausbruche und straft so häufig die Sünde durch die Sünde (vgl. Röm. 1, 24.). So auch hier. Der freiwilligen Verstockung folgt nach göttlicher Anordnung eine immer größere Verirrung: „Und deßhalb", weil sie nämlich die Liebe zur Wahrheit nicht haben, vielmehr für die Lüge empfänglich sind, „schickt Gott ihnen eine wirksame Kraft der Verführung, damit sie der Lüge glauben, auf daß gerichtet werden Alle, die nicht geglaubt der Wahrheit, sondern Gefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit." Für das Präsens *πέμπει* statt *πέμψει* des text. rec. sprechen die gewichtigsten Codices und die alten Handschriften der Vulgata. Das Verbum *πέμπειν* darf aber mit vielen Auslegern nicht von einer bloßen göttlichen Zulassung verstanden, sondern muß im eigentlichen Sinne genommen werden. Es beruht auf Gottes heiliger Ordnung, daß das Böse Böses erzeugt und die Sünde durch die Sünde sich bestraft und so zur vollen Ausgeburt und endlichen Entscheidung kommt. Das folgende *εἰς τό* und *ἵνα* darf daher nicht dahin abgeschwächt werden, als ob es eine bloße Folge bezeichne; vielmehr ist in *εἰς τὸ πιστεῦσαι* die nähere Absicht, in *ἵνα κριθῶσιν* der weitere oder höhere Zweck Gottes angegeben. In *ἐνέργεια πλάνης* faßt Paulus das vorher V. 9 f. Genannte zusammen. Nicht ganz genau nimmt Estius den Ausdruck als direkte Bezeichnung des Antichrists, indem er das mittet Deus operationem erroris der Vulgata also umschreibt: mittet hominem, qui diabolo efficaciter in se operante (sicut antea dictum est) decepturus eos sit et in errorem ducturus. — V. 12. *ἵνα κριθῶσιν* steht im Sinne von *ἵνα κατακριθῶσιν*: das ist die Entscheidung, und zwar die von Gott bezweckte Entscheidung, daß verurtheilt werden Alle u. s. w. Unter *τῇ ἀληθείᾳ* ist die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*, die in Christo offenbar geworden ist, also

Der erste

Brief an Timotheus.

Einleitung.

§. 1. Die Pastoralbriefe; ihre Bedeutung und ihre Aechtheit.

1. Von Alters her nannte man drei Briefe Pauli, nämlich die beiden Briefe an Timotheus und den Brief an Titus, Pastoral- oder Hirtenbriefe. Diese Benennung ist hergenommen von dem Inhalte und der Bestimmung derselben. Schon im A. T. werden die Lehrer und Propheten der jüdischen Gemeinde mit dem bildlichen Ausdrucke „Hirten" bezeichnet: „Ich will euch Hirten geben", spricht Jehova beim Propheten Jerem. 3, 15., „sie werden euch weiden mit Weisheit und Lehre." Vgl. Jes. 63, 11. Ezech. 34, 11 f. Ps. 22, 1 f. 77, 21. Vom A. T. ging dieser bildliche Ausdruck in das N. T. über. Christus der Herr selber stellte häufig sein Verhältniß zu den Gläubigen unter dem Bilde eines Hirten dar: „Ich bin der gute Hirt, der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schaafe" (Joh. 10, 1 ff.); und die Apostel weisen mit Vorliebe auf Christum als den guten Hirten hin: „Ihr seid bekehrt zu dem Hirten und Bischofe eurer Seelen" (1 Petr. 2, 25.). Aber der Herr hatte auch seine Apostel darauf geleitet, sich als Hirten und die Gläubigen als ihre Heerde anzusehen. Hatte er doch mit den Worten: „Weide meine Lämmer, weide meine Schaafe", dem Petrus die Obsorge für die Gläubigen übertragen (Joh. 21, 15 ff.). Daher ermahnt Paulus die Presbyter von Ephesus: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der h. Geist zu Bischöfen bestellt hat" (Apstg. 20, 28 ff.). Von den ersten Zeiten der Christenheit hießen deshalb die Vorsteher der Gemeinden ποιμένες, pastores, und die Anweisungen, wie sie ihr

Amt würdig und mit Nutzen verwalten könnten, nannte man Pastoralanweisungen, Pastoralschreiben, Hirtenbriefe. Einen solchen Charakter tragen nun auch diese drei Briefe Pauli: sie sind gerichtet an zwei Vorsteher christlicher Gemeinden, und haben es sich zur Hauptaufgabe gemacht, einen ausführlichen Unterricht über den Beruf und die Pflichten eines christlichen Lehrers und bestimmte Vorschriften zur Verwaltung des evangelischen Lehramtes zu ertheilen. Wir nennen sie also mit Recht Pastoralbriefe. Zwar darf man in ihnen nicht eine vollständige Pastoralanweisung suchen; denn sie verbreiten sich weder über alle einem christlichen Lehrer obliegende Geschäfte und Pflichten noch auch binden sie sich an eine planmäßige Ordnung, außerdem bezieht sich Vieles in denselben bloß auf örtliche Umstände, auf Verhältnisse der damaligen Zeit, an deren Stelle jetzt ganz andere getreten sind. Nichts desto weniger bieten aber diese Briefe eine reiche Fundgrube der Belehrung und Ermunterung, sie sind die Quelle, aus welcher von jeher alle wahre Pastorallehrer geschöpft haben, und sie sollten das Handbuch jedes wirklichen oder künftigen Religionslehrers sein. Denn die Worte, welche der Apostel hier spricht, gelten ihrem wesentlichen Inhalte nach ebenso wohl uns, die wir um die sechste und neunte Stunde in den Weinberg des Herrn gesandt werden, als denen, die am frühen Morgen ausgeschickt wurden. Dem Candidaten der Theologie, der an der Schwelle des Priesterthums steht, kann daher das ernste Studium und die fleißige Beherzigung der Pastoralbriefe nicht dringend genug empfohlen werden; denn er lernt daraus am besten, „wie er wandeln soll im Hause Gottes, welches ist die Kirche des lebendigen Gottes, eine Säule und Grundveste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15.).

2. In der Untersuchung über die Aechtheit der Pastoralbriefe fassen wir am besten alle drei Briefe zusammen; denn sie haben nach Inhalt und Form so viel Eigenthümliches mit einander gemein, daß sie zusammen stehen oder fallen. Betrachten wir nun zuerst die historischen Zeugnisse, nach denen zunächst und allermeist das Urtheil über die Aechtheit oder Unächtheit einer Schrift sich richtet, so sprechen diese entschieden für die Authentie der Pastoralbriefe. Schon bei den apostolischen Vätern, Clemens von Rom (epist. 1. cap.

2. 29. cf. Tit. 3, 11. 1 Tim. 2, 8.), Ignatius (ad Ephes. cap. 2. cf. 2 Tim. 1, 16.), Polykarp (ad Phil. cap. 4. cf. 1 Tim. 6, 7, 10.) finden wir unverkennbare Anspielungen auf einzelne Stellen dieser Briefe, die uns wenn auch nicht den paulinischen Ursprung so doch das hohe Alter derselben bekunden. Ausdrückliche Citate aus ihnen finden wir bei Irenäus (adv. haeres. l. I. prooem. l. III. c. 3. §. 4.), Tertullian (de praescript. c. 25.) und Clemens von Alexandrien (stromm. II. 383.); ferner in dem Canon von Muratori und in der Peschito finden sich die Pastoralbriefe unter den paulinischen, und Eusebius rechnet sie zu den Homologumenen. Allerdings fehlen diese Briefe im Canon des Marcion, und Tatian erkannte nur den Brief an Titus für ächt an. Allein der Widerspruch dieser Häretiker kann um so weniger einen gerechten Zweifel an der Aechtheit dieser Briefe begründen, als derselbe höchst wahrscheinlich bloß aus dogmatischem Interesse hervorging. Die entschiedene Polemik der Pastoralbriefe gegen eine gnosticirende Irrlehre war es, die den Marcion und andere Häretiker bewog, diese Schriften ohne Weiteres aus dem Canon wegzulassen oder sie zum Theil für unächt zu erklären. *) — Von den Zeiten Tatians an bis zum Anfange unsers Jahrhunderts blieb die Aechtheit der Pastoralbriefe durchaus unangefochten. Schleiermacher war der erste, der in seinem kritischen Sendschreiben an J. C. Gaß (1807) mit Entschiedenheit der Authentie des ersten Briefes an Timotheus entgegentrat. Dieser Angriff wurde dann von andern Kritikern (Eichhorn, Schott, Baur u. A.) auch auf die beiden übrigen Pastoralbriefe ausgedehnt; alle drei wurden dem Apostel abgesprochen.

*) Clem. Alex. Stromm. II. 383.: ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς (1 Tim. 6, 20 seq.) οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. — Hieronym. prooem. ad Comm. in ep. ad Tit.: Licet non sint digni fide, qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem et omnes haereticos . . . Ut enim de ceteris epistolis taceam, de quibus quidquid contrarium suo dogmati viderunt, eraserunt, nonnullas integras repudiandas crediderunt; ad Timotheum . . . videlicet utramque, ad Hebraeos et ad Titum . . . Sed Tatianus, Encratitarum Patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit, hanc vel maxime, hoc est, ad Titum, Apostoli pronuntiandam credidit, parvi pendens Marcionis et aliorum, qui cum eo in hac parte consentiunt, assertionem.

3. Da nun aber, selbst nach dem Zugeständnisse de Wette's, die Pastoralbriefe durch äußere Zeugnisse nicht weniger als andere paulinische Briefe beglaubigt sind, so stützte man sich bei der Bestreitung ihrer Aechtheit hauptsächlich auf innere Gründe. Im Allgemeinen lassen sich die Haupteinwürfe auf folgende drei zurückführen:

I. Die Verschiedenheit der Pastoralbriefe in Ausdruck, Gedankenentwicklung und im ganzen Tone von den anerkannt ächten Briefen des Apostels. Allerdings kommen in diesen drei Briefen Worte und Ausdrücke vor, welche in den übrigen paulinischen Briefen sich entweder gar nicht oder in einem etwas andern Sinne finden z. B. *πιστὸς ὁ λόγος, διδασκαλία ὑγιαίνουσα, λόγος ὑγιής, εὐσέβεια, μῦθοι, ζητήσεις, ματαιολογία, λογομαχίαι, παραθήκη* u. A. Allein sonst nicht gebrauchte Wörter, neue Redensarten und Wendungen gibt es in jedem einzelnen Briefe des Apostels und wird es in den litterarischen Erzeugnissen eines jeden nur nicht geradezu stagnirenden Verfassers geben. Je nach den verschiedenen Gegenständen der Behandlung, der veränderten Stimmung und Tendenz des Auctors, den verschiedenen Orts- und Zeitverhältnissen wechseln die Ausdrücke und modificiren sich die Begriffe. Man hat sich die Mühe gegeben, alle *ἅπαξ λεγόμενα* der einzelnen Briefe Pauli aufzuzählen und hat gefunden, daß der 1 Br. an Tim. deren 81, der 2 Br. an Tim. 63, Tit. 44, Phil. 54, Gal. 57, Eph. und Kol. zusammen 143 u. s. w. enthalte. Was dann die Verschiedenheit der Diction angeht, so ist es doch wohl natürlich, daß in Privatbriefen an geliebte Freunde und Schüler, in Schreiben abgefaßt, wie wir nachher zeigen werden, in späterer mannichfach bereits verwandelter Zeit und mit dem Ernste des Greisenalters, ein ganz anderer Ton herrscht, als in den frühern an ganze Gemeinden gerichteten Briefen des Apostels. In solchen vertraulichen Schreiben an Gehülfen seines Amtes konnte Paulus sich unmöglich in solche dialectische Entwickelungen einlassen, wie wir diese z. B. in den Briefen an die Römer und an die Galater finden. Endlich glaubt man noch in einzelnen Stellen der Pastoralbriefe durchaus Unpaulinisches zu ent-

decken. So soll der Lehre und Denkungsart des Apostels durchaus fremd sein, was 1 Tim. 2, 15. 4, 3. 5, 14. vgl. 3, 4. 12. 5, 10. über die Ehe gesagt wird; ferner die Bezeichnung Christi als Mittlers 1 Tim. 2, 5.; die Selbstentschuldigung 1 Tim. 1, 13. und die Selbsterhebung 2 Tim. 4, 8. Den ächt paulinischen Inhalt dieser Stellen im Einzelnen nachzuweisen würde hier zu weit führen; die folgende Erklärung der betreffenden Stellen wird am besten die Richtigkeit dieses Einwurfs zeigen.

II. Die Besprechung mancher Punkte, die auf eine spätere Zeit als die apostolische hinzuweisen scheinen. Durch alle drei Briefe, sagt man, zieht sich eine Polemik gegen gnosticirende Häretiker, wie sie erst im Anfange des zweiten Jahrhunderts hervortraten; auch setzen die Pastoralbriefe eine genau gegliederte Hierarchie, wie wir sie in dem apostolischen Zeitalter nicht erwarten dürfen, voraus. Allein beide Momente sprechen wohl für eine relativ spätere Abfassung der Pastoralbriefe als der übrigen Briefe Pauli, nicht aber für ihre Unächtheit. Bereits im Briefe an die Kolosser polemisirt der Apostel gegen eine gnostische Richtung, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Gnosticismus bereits vor dem zweiten Jahrhundert ein erstes Stadium durchlaufen hat. Und was die Gemeindeordnung angeht, so tritt allerdings in den Pastoralbriefen der Diakonat, Presbyterat und Episcopat schon bestimmt hervor; allein es ist nicht abzusehen, wie gleich im Anfange des zweiten Jahrhunderts nachweislich eine noch viel genauer gegliederte Hierarchie hervortreten konnte, wenn nicht die Anfänge dazu bereits in der apostolischen Zeit gemacht waren.

III. Die Schwierigkeit, die paulinische Abfassung der Pastoralbriefe geschichtlich zu begreifen. — Ueber diesen Punkt werden wir am besten bei jedem Briefe besonders handeln, wo wir über die Abfassungszeit der einzelnen Schreiben sprechen werden.

Soviel über die Pastoralbriefe im Allgemeinen. Gehen [w]ir nun zu der Einleitung in den ersten Brief an Timotheus [i]. Besondern über.

§. 2. Timotheus.

1. Als Paulus auf seiner zweiten Missionsreise in Be
gleitung des Silas und Lukas Syrien und Kleinasien durch
zog, kam er auch nach Lykaonien, an dessen östlicher Grenz
die beiden Städte Lystra und Derbe lagen. In diesen Städ
ten hatte er schon früher das Evangelium verkündet und christ
liche Gemeinden gestiftet; jetzt besuchte er dieselben wiede
und fand zu Lystra einen jungen Mann, Namens Timo
theus, der damals schon wenigstens ein Katechumen (μα-
θητής, Apstg. 16, 1.), wo nicht bereits ein getaufter Christ
war. Ob Timotheus auch aus Lystra gebürtig war, wie
Apstg. 16, 2. anzudeuten scheint, oder ob er aus Derbe stammte,
wie man aus Apstg. 16, 4. (Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος) hat
schließen wollen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit festsetzen;
Ersteres ist jedoch wahrscheinlicher. Sein Vater war ein
Heide (Ἕλλην, Apstg. 16, 3.); die Mutter, Eunike, und
die Großmutter von mütterlicher Seite, Lois (2 Tim. 1, 5.)
waren geborene Jüdinnen, aber — vielleicht von Paulus
selbst bei seinem frühern Aufenthalte in dasiger Gegend be-
kehrt — zum Christenthume übergetreten. Mutter und Groß-
mutter hatten die Erziehung ihres Sohnes und Enkels be-
sorgt und ihm ihren eigenen frommen Sinn einzuflößen ge-
sucht; sie hatten ihn frühzeitig mit den h. Schriften des al-
ten Testaments bekannt gemacht (2 Tim. 3, 15.), und nach-
dem sie selbst den christlichen Glauben angenommen, hatten sie
auch den Timotheus dafür gewonnen. Bei den Gläubigen
in Lystra und Ikonium stand der treffliche Jüngling in sol-
cher Achtung, daß sie ihm jetzt, als Paulus diese Gemein-
den wieder besuchte, das vortheilhafteste Zeugniß gaben (Apstg.
16, 2.). Von nun an wurde der Apostel selbst sein Lehrer
(2 Tim. 3, 14.) und erkohr sich ihn zum Begleiter auf sei-
nen apostolischen Reisen, nachdem er ihn zuvor hatte beschnei-
den lassen (s. allg. Einleit. S. 21.).

2. Von Lystra aus begleitete Timotheus nebst Silas und
Lukas den Apostel über Troas nach Macedonien, wo sie in
Philippi eine christliche Gemeinde gründeten. Von dort, wo
Paulus gegeißelt und ins Gefängniß geworfen, aber wun
derbar daraus befreit wurde, begaben sie sich zusammen nach

Thessalonich, und auch hier durch einen Straßenauflauf vertrieben wanderten sie nach Beröa. In dieser Stadt blieb Timotheus mit Silas zurück, als Paulus mit seinen übrigen Begleitern nach Athen abzog; doch ließ der Apostel bald Beide nach Athen nachkommen. Von Athen aus (vgl. 1 Theff. 3, 1 ff. Apstg. 17, 14 ff.) schickte Paulus den Timotheus abermals nach Thessalonich, um Nachrichten über den Zustand der dortigen Gemeinde einzuziehen. Mit beruhigenden Nachrichten kehrte dieser zum Apostel zurück und traf ihn in Korinth, wohin er unterdessen von Athen abgegangen war (s. Einleit. zu 1 Theff.). Als darauf Paulus nach einem anderthalbjährigen Aufenthalte in Korinth nach Palästina reisete, scheint er den Timotheus daselbst zurückgelassen zu haben. Von Jerusalem ging der Apostel nach Antiochia, verweilte dort einige Zeit, trat dann seine dritte Missionsreise an und kam nach Ephesus, wo er fast drei Jahre blieb. Hier traf Timotheus wieder mit ihm zusammen (Apstg. 19, 1.), trat aber im Auftrage seines Lehrers eine neue Reise nach Macedonien und Achaja an, wohin Paulus ihm nachkommen und dann von da aus weiter nach Jerusalem reisen wollte (Apstg. 19, 21 f.). Gewöhnlich nimmt man nun an, Timotheus sei von dieser Reise nach Ephesus zurückgekehrt und habe bei seiner Zurückkunft den Apostel noch daselbst getroffen; weil dieser aber bald darauf durch einen vom Goldarbeiter Demetrius erregten Aufruhr genöthigt worden sei, jene Stadt früher als er sonst Willens gewesen zu verlassen und nach Macedonien zu gehen (Apstg. 20, 1.), so habe er den Timotheus in Ephesus zurückgelassen, um bei der dortigen Christengemeinde seine Stelle zu vertreten (1 Tim. 1, 3.). In diese Zeit setzen daher auch Viele (Theodoret, Baronius, Petavius, Estius, Hug u. A.) den ersten Brief Pauli an Timotheus. Allein wir können jener Voraussetzung aus mehreren später anzugebenden Gründen nicht beipflichten. Viel wahrscheinlicher ist es, daß Timotheus erst da von seiner Reise nach Achaja zurückkam, als Paulus schon in Macedonien war; sicher ist, daß er beim Apostel in Macedonien war, als dieser von dort aus seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb (2 Kor. 1, 1.). Von Macedonien reisete Paulus wieder nach Achaja und machte den Korinthern den ihnen längst verspro-

chenen zweiten Besuch. Auch in Korinth war Timotheus bei ihm, wie aus Röm. 16, 21. erhellt.

3. Nach dreimonatlichem Verweilen in Griechenland verließ Paulus die Stadt Korinth und ging durch Macedonien und Kleinasien nach Syrien und Palästina. Timotheus begleitete ihn wieder mit einigen andern Freunden (Apstg. 20, 4 f.) wahrscheinlich bis Milet. Dorthin hatte der Apostel die Presbyter der ephesinischen Gemeinde beschieden, um von ihnen Abschied zu nehmen (Apstg. 20, 16 ff.). Mit diesen Presbytern kehrte, wie sich zwar nicht mit Gewißheit behaupten, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit muthmaßen läßt, Timotheus nach Ephesus zurück, um die dortige Gemeinde für den Verlust des Apostels zu entschädigen und das von diesem angefangene Werk fortzusetzen. Paulus selbst reisete weiter nach Palästina, traf bald nach Pfingsten des Jahrs 60 n. Chr. zu Jerusalem ein, wurde aber hier verhaftet und als Gefangener zuerst nach Cäsarea, dann im Frühjahr 62 n. Chr. nach Rom geschickt, wo er zwei Jahre in gelinder Haft blieb. Nach Rom kam ihm Timotheus nach; denn derselbe war beim Apostel, als dieser von dort aus seine drei Sendschreiben an die Kolosser, an Philemon und an die Philipper erließ (vgl. Kol. 1, 1. Philem. V. 1. Phil. 1, 1.). Da Paulus im Briefe an die Philipper (2, 23.) verspricht, ihnen in Bälde den Timotheus zuzusenden, so ist es wahrscheinlich, daß er, sobald er sichere Aussicht auf baldige Befreiung aus seiner Haft hatte, diesen von Rom aus nach Philippi schickte mit der Weisung von dort aus nach Kleinasien zu gehen, um hier mit ihm zusammenzutreffen. Er selbst nahm seinen Weg über Kreta (Tit. 1, 5.) nach Kleinasien, wo er sich unter andern in Kolossä (Philem. V. 22.), in Troas und Milet (2 Tim. 4, 13. 20.) aufhielt und den Winter in der cilicischen Stadt Nikopolis nicht weit von Tarsus zubrachte (Tit. 3, 12.). Im folgenden Frühjahre zog er dann wahrscheinlich nach Ephesus, weihete dort den Timotheus unter Zustimmung des ganzen Presbyteriums zum Bischofe (1 Tim. 1, 18. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.), und reisete weiter nach Macedonien (1 Tim. 1, 3.). Hier erhielt er Nachrichten von gefährlichen irrlehrerischen Unruhen, die in der Gemeinde zu Ephesus sich kund gaben; er machte sich daher auf den Rückweg

mit der Hoffnung, Ephesus noch bei Zeiten zu erreichen (1 Tim. 3, 14.). Da jedoch den Gemeinden der zwischen Macedonien und Jonien liegenden Länder die Gegenwart des Apostels nicht minder erwünschlich war als der ephesinischen, so konnte Paulus den Zeitpunkt seiner Ankunft noch nicht mit Sicherheit bestimmen (1 Tim. 3, 15.); er schrieb daher auf dem Rückwege — wie eine alte Unterschrift, der eine Ueberlieferung zu Grunde zu liegen scheint, sagt, von Laodicäa in Phrygien aus — seinen ersten Brief an Timotheus. Von Ephesus ging der Apostel wahrscheinlich wieder nach Korinth (2 Tim. 4, 20.), und hier traf er nach dem Zeugnisse des korinthischen Bischofs Dionysius bei Eusebius (H. E. II, 25.) mit dem h. Petrus zusammen. Beide wanderten nach Rom und geriethen dort in Gefangenschaft, die im J. 67 n. Chr. mit ihrem Martyrtode endete. Während dieser seiner zweiten Gefangenschaft lud Paulus den Timotheus durch ein zweites Schreiben zu sich nach Rom ein (2 Tim. 4, 9 ff.), und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieser den letzten Wunsch seines theuren Lehrers erfüllte; wenigstens versichert eine alte Sage, daß er bei der Hinrichtung des Apostels zugegen gewesen und darauf nach Ephesus zur Fortsetzung seines Amtes zurückgekehrt sei.

4. Weitere verbürgte Nachrichten über Timotheus besitzen wir nicht. Da sowohl die griechische als auch die lateinische Kirche ihm in ihren Martyrologien eine Stelle eingeräumt haben, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß er als Martyr starb. Es soll dies unter Domitian (81—96 n. Chr.) geschehen sein nach Nicephor. 3, 11. Ueber die Art seines Todes berichtet der Patriarch Photius (cod. 254.), wie es scheint nach einer alten Ueberlieferung, Folgendes: Bei einem Feste, welches die abgöttischen Ephesier der Diana zu Ehren verlarvt umherziehend alljährig feierten, habe Timotheus sich unter den Haufen der Götzendiener geworfen, um ihre feierliche Procession und die mit jenem Feste verbundenen Ausschweifungen zu stören. Da hätten ihn die Heiden mit Steinen geworfen und mit Keulen geschlagen, daß er halbtodt niedergefallen sei. Hierauf von seinen Jüngern auf einen nahen Berg getragen habe er daselbst seinen Geist aufgegeben. — Wir lassen die Wahrheit dieser Erzählung dahinge-

stellt sein, müssen aber mit Stolberg (R. Gesch. Bd. 7. S. 328.) bemerken, daß es sonst nicht die Weise der Apostel oder apostolischer Männer war, den Götzendienst heidnischer Städte auf eine so gewaltsame Weise zu stürzen, wie Timotheus nach dieser Legende gethan haben soll.

§. 3. Zeit und Ort der Abfassung des ersten Briefes an Timotheus.

1. In dem eben gegebenen Lebensabrisse des Timotheus haben wir bereits unsere Ansicht über die Zeit, wann und und den Ort, wo Paulus seinen ersten Brief an denselben schrieb, angedeutet. Hier müssen wir nun das dort Gesagte näher nachweisen. Nach den Andeutungen, die der Brief selbst über diese beiden Punkte an die Hand gibt, schrieb Paulus denselben, nachdem er eine Zeitlang mit Timotheus zusammen in Ephesus gewesen, dann aber von dort nach Macedonien abgereiset war, den Timotheus mit Aufträgen in Ephesus zurücklassend und in der Absicht bald selber dorthin wieder zurückzukehren (1 Tim. 1, 3. 3, 14 f.). Aus diesen Angaben haben nun Viele, wie bereits oben bemerkt ist, geschlossen, die 1 Tim. 1, 3. genannte Reise Pauli von Ephesus nach Macedonien sei dieselbe mit der, von welcher Apstg. 20, 1. die Rede ist, und setzen demnach die Entstehung unsers Briefes in die Zeit kurz nach dem 2 bis 3jährigen Aufenthalt Pauli in Ephesus (Apstg. 19, 1 ff.), also etwa in das Jahr 57 oder 58 n. Chr. Allein gegen diese Folgerung sprechen folgende zwei Gründe: 1) Nach Apstg. 19, 20. 1 Kor. 4, 17. hatte Paulus nicht gar lange vor seiner eigenen Abreise von Ephesus den Timotheus über Macedonien nach Korinth geschickt, und von einer Rückkehr desselben zum Apostel nach Ephesus wird uns nichts berichtet; sie ist auch sehr unwahrscheinlich. Aber noch mehr: kurz nach seiner Abreise von Ephesus, als er seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, finden wir den Timotheus bei ihm in Macedonien (2 Kor. 1, 1.); und doch sagt Paulus 1 Tim. 1, 3., er habe den Timotheus in Ephesus zurückgelassen, damit dieser dort seine Stelle vertrete, und er ermahnt ihn 1 Tim. 4, 13.: „Bis ich komme, sorge für die Vorlesung, für die Ermah-

nung, für die Lehre." Sollte Timotheus diesen Auftrag und das ganze wichtige Geschäft, über welches ihn der Apostel gesetzt hatte, so gering geschätzt haben, daß er nach einigen Wochen die ephesinische Gemeinde verließ und sie damit all' den Uebeln preisgab, gegen welche er wirken sollte? — 2) Nach 1 Tim. 3, 14 f. 4, 12. hatte Paulus die Absicht, in der allernächsten Zeit selber zum Timotheus nach Ephesus zu kommen. Unmittelbar nach seiner Abreise von Ephesus konnte er aber unmöglich den Vorsatz fassen, sich gleich wieder in die Gefahr hineinzustürzen, der er eben erst entgangen war. Dann hatte Paulus, wie wir aus 1 Kor. 16, 3 f. Röm. 15, 23 ff. sehen, um diese Zeit den Plan, möglichst schnell nach Jerusalem zu reisen. Daher berührte er auch auf seiner Rückreise von Korinth nach Jerusalem die Stadt Ephesus nicht, sondern ließ die Vorsteher der ephesinischen Gemeinden nach dem benachbarten Milet kommen (Apstg. 20, 16.). — Die Unhaltbarkeit dieser Meinung einsehend hat Wieseler (Chronol. des apost. Zeitalt. S. 288 ff.) nach dem Vorgange von Mosheim und Schrader einen andern Weg eingeschlagen; er meint die 1 Tim. 1, 3. erwähnte Reise des Apostels von Ephesus nach Macedonien in die Zeit seines 2—3jährigen Aufenthalts in Ephesus setzen zu dürfen. Seine Ansicht ist folgende: Nachdem Paulus über zwei Jahre in Ephesus sich aufgehalten, beschloß er eine Visitationsreise zu halten; er ließ bei seiner Abreise den Timotheus in Ephesus zurück und reis'te zuerst nach Macedonien, von wo er den ersten Brief an den Timotheus schrieb, um diesem Anweisung zu geben, wie er sich in der Gemeinde zu verhalten habe, wenn er etwa länger auf dieser Reise sich aufhalten sollte, als sein ursprünglicher Plan war (1 Tim. 3, 15.). Von Macedonien ging er nach Korinth und von da segelte er nach Kreta, von wo er mit Zurücklassung des Titus nach Ephesus zurückkehrte. — Allein auch dieser Ansicht können wir aus manchen Gründen nicht beipflichten. Allerdings ist zuzugeben, daß Paulus während seines fast 3jährigen Aufenthalts zu Ephesus eine Reise nach Korinth machte, deren in der Apostelgeschichte keine Erwähnung geschieht (vgl. 1 Kor. 16, 7. 2 Kor. 12, 14. 13, 1. 2.). Indeß kann diese Reise doch nur eine kurze gewesen sein; eine längere Visitationsreise, die wenigstens ein

halbes Jahr in Anspruch nahm, würde Lukas, der hier überall so genau referirt, gewiß nicht ganz mit Stillschweigen übergangen sein. Nach seiner Rückkehr von dieser Reise muß dann Paulus den Timotheus alsbald von Ephesus über Macedonien nach Korinth geschickt haben (vgl. Apstg. 19, 22. 1 Kor. 4, 17.). Die Trennung Pauli von Timotheus und des letztern alleinige Wirksamkeit in Ephesus war also nur eine ganz kurze. Der Annahme nun, daß der Apostel in dieser Zeit seinen ersten Brief an Timotheus geschrieben habe, widerstreitet der ganze Charakter und Inhalt des Briefes. Denn a) die Anweisungen, die Paulus in demselben dem Timotheus ertheilt, deuten offenbar darauf hin, daß dieser eine längere Wirksamkeit in der Gemeinde üben sollte, und je gefahrdrohender für dieselbe die Irrlehre war, desto unpassender erscheint es, daß Paulus den Timotheus sobald nach der Ertheilung jener Instruktionen der Wirksamkeit in der Gemeinde wieder entzogen haben soll. b) Der erste Brief an Timotheus setzt einen bereits fest geordneten und genau gegliederten Gemeindeorganismus in Ephesus voraus. Die dortige Gemeinde hat ihre Presbyter und Diakonen, und an der Spitze von allen steht Timotheus; der eigentliche Episkopat tritt hier, wenn auch nicht dem Namen doch seinem Wesen nach, schon deutlich hervor; ferner es besteht bereits das Institut der kirchlichen Wittwen (1 Tim. 5, 9.), eine Wittwenkasse und ein Gemeindeärarium, und Paulus kann dem Timotheus schon die Vorschrift geben, keinen N e u b e k e h r t e n zum Priester zu weihen (1 Tim. 3, 6.) — Andeutungen genug, die unverkennbar auf einen längern als kaum z w e i jährigen Bestand der ephesinischen Gemeinde hinweisen. — c) Als Paulus etwa ein Jahr nach seiner Vertreibung aus Ephesus zum letzten Male vor seiner Gefangenschaft nach Jerusalem reisete und die ephesinischen Presbyter nach Milet kommen ließ, sprach er in seiner Abschiedsrede nur erst die B e f ü r c h t u n g aus, daß nach seinem Weggange gefährliche Irrlehrer in Ephesus aufstehen, er s a g t e n u r v o r a u s, daß solche in die Gemeinde eindringen, ja sogar aus dem Schooße derselben hervorgehen würden (Apstg. 20, 29 f.). In dem ersten Briefe an Timotheus erscheinen aber diese Irrlehrer als s c h o n w i r k l i c h a u f g e t r e t e n und Verwirrung in der Gemeinde anrichtend

(vgl. 1, 3. 6, 3.). Also kann der Brief nicht vor jener Abschiedsrede, er muß vielmehr eine beträchtliche Zeit nach derselben geschrieben sein. Endlich d) ist auch der Umstand wohl zu beachten: die Irrlehrer, gegen welche Paulus in diesem Briefe polemisirt, sind ganz anderer Art, als mit welchen er es in seinen früheren Briefen, namentlich in den Briefen an die Galater und Römer zu thun hat; sie sind denen ähnlich, die in dem Briefe an die Kolosser bekämpft werden. Allein in jenem Briefe, den der Apostel aus seiner Gefangenschaft in Rom schrieb, schildert er diese Irrlehre nur erst ganz im Allgemeinen; er gibt nur einzelne noch unbestimmte Züge davon an; in unserm Briefe aber bezeichnet er den Charakter dieser Verirrung schärfer, er hebt den Gegensatz, worin sie zu der reinen Lehre stehe, viel bestimmter hervor. Der erste Brief an den Timotheus muß also nach dem Briefe an die Kolosser verfaßt sein; und da Paulus, als er jenen Brief schrieb, frei war, so setzt derselbe nothwendig eine Befreiung des Apostels aus der in der Apostelgeschichte erwähnten römischen Haft voraus. Dieses aus unserm Briefe gewonnene Resultat wird indirekt bestätigt durch den Schluß der Apostelgeschichte, findet aber seine sichere Gewähr in bestimmten historischen Zeugnissen aus den ersten Jahrhunderten, wie wir in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen bereits dargethan haben. Wir können also hier auf das dort (S. 48. 58 ff.) Gesagte verweisen. Diese Befreiung nun vorausgesetzt beantwortet sich die Frage nach der Zeit und dem Orte der Abfassung der ersten Briefes an Timotheus mit großer Wahrscheinlichkeit so, wie wir es oben in dem Lebensabrisse des Timotheus dargestellt haben.

§. 4. Zweck und Inhalt des Briefes.

Der Hauptzweck, den der Apostel bei der Abfassung seines ersten Sendschreibens an Timotheus sich vorsetzte, war die Aufforderung an diesen, der in die Gemeinde zu Ephesus bereits eingedrungenen falschen Richtung im Glauben und Leben entgegenzuwirken und die Ertheilung passender Anweisungen hiefür. Daher beginnt der Brief nach einem kurzen Eingangsgruße mit der Erneuerung des Auftrages gegen die

bereits eingedrungene falsche Richtung kräftig einzuschreiten (1, 3—20.). Als Hauptmittel für diesen Zweck stellen sich dem Apostel dar: die würdige Leitung der religiösen Zusammenkünfte und eine gewissenhafte Umsicht bei der Wahl der kirchlichen Beamten. Daher folgen zuerst Vorschriften in Beziehung auf die öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen (2, 1—15.); dann Anweisungen rücksichtlich der Auswahl und Beaufsichtigung der kirchlichen Beamten (3, 1—13.). Nachdem ferner Paulus den noch bevorstehenden Abfall vom Glauben bezeichnet hat (3, 14 — 4, 10.), gibt er dem Timotheus verschiedene Vorschriften für die eigene Amtsführung (4, 11 — 6, 2 a), und schließt endlich wie er begonnen mit Bemerkungen über und gegen die Verirrung (6, 2 b—21.).

§. 1. Der Kampf gegen die Irrlehre.

1, 1 — 20.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße erinnert Paulus den Timotheus an den Auftrag, den er ihm für Ephesus gegeben: der dort bereits eingedrungenen falschen Richtung im Glauben und Leben kräftig entgegen zu wirken, und überhaupt sich stark und muthig zu verhalten. Jene falsche Richtung wird vom Apostel näher charakterisirt in demüthigem Hinblicke auf seine eigene frühere Verirrung.

V. 1 f. Eingang: „Paulus, Apostel Jesu Christi nach der Anordnung Gottes unsers Heilandes und Jesu Christi unserer Hoffnung, an Timotheus den ächten Sohn im Glauben. Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater und Christo Jesu unserm Herrn.“ Ueber diesen Eingangsgruß überhaupt s. das zu Röm. 1, 1 f. Gesagte. — Gewöhnlich nennt Paulus sich Apostel Jesu Christi *διὰ θελήματος θεοῦ* (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. 2 Tim. 1, 1.), hier *κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ*. Beide Zusätze drücken im Grunde dasselbe aus: er will dadurch sich bezeichnen als einen Apostel im engern und eigentlichen Sinne, der seine Sendung unmittelbar von Gott durch Christus empfangen habe. Daß er nun auch hier in dem Briefe an den vertrauten Timotheus es mit solchem Nachdruck hervorhebt, daß er wahrer Apostel sei, könnte beim ersten Anblicke auffallend erscheinen; denn Timotheus stellte dieses gewiß nicht in Abrede. Allein Paulus thut dieses wohl der Irrlehrer wegen, die in Ephesus wahrscheinlich gerade so, wie früher die Irrlehrer in Galatien und Korinth, seine apostolische Auktorität zu verdächtigen suchten. — Die Bezeichnug Gottes des Vaters als unsers Heilandes, *σωτῆρος ἡμῶν*, kommt außer in den Pastoralbriefen in den

5 *

übrigen Sendschreiben Pauli nicht vor. Gott der Vater wird *σωτήρ* genannt wegen der Anstalten, die er zu unserer Rettung und zu unserm Heile durch Christus getroffen hat (vgl. Luk. 1, 47. Tit. 1, 3. 2, 10.); Christus aber heißt unsere Hoffnung, insofern er der Urheber und Träger alles dessen ist, was wir zu erwarten haben (vgl. Kol. 1, 27.). Treffend bemerkt hiezu Justinian, daß die Mühseligkeiten und Leiden, welche der Apostel auszustehen hatte, und für welche er auch den Timotheus stärken wollte, ihn den Vater, den allmächtigen, gern als den Retter und Heiland, den Sohn aber, den durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit eingegangenen, gern als die Hoffnung der Gläubigen denken ließen. — Ueber Timotheus s. die Einleitung zu diesem Briefe. Paulus nennt ihn seinen Glaubenssohn, weil er denselben im Glauben wiedergeboren (vgl. 1 Kor. 4, 14 ff.); er nennt ihn (vielleicht in gegensätzlicher Beziehung zu den Irrlehrern) seinen ächten Glaubenssohn, weil derselbe den Glauben rein und vollständig festgehalten hatte. 1 Kor. 4, 17. nennt er ihn *τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ.* — In den Eingangsgrüßen seiner übrigen Briefe braucht Paulus nur die beiden Ausdrücke *χάρις καὶ εἰρήνη*, die allein schon den ganzen innern Gehalt des Christenthums bezeichnen und sich zu einander wie Keim und Blüthe oder Frucht verhalten (vgl. zu Röm. 1, 7.). In den Pastoralbriefen (vgl. 2 Tim. 1, 2.) setzt er *ἔλεος* hinzu als speciellere Bezeichnung der *χάρις*, die in ihrer Richtung auf uns Hülfsbedürftige sich als Erbarmen äußert, oder nach Estius, ut fontem gratiae et pacis, omniumque Dei beneficiorum, quibus salvamur, apertius monstraret. Während nun der Vater vorzugsweise der Gnadenspendende und sich Erbarmende ist, ist der Sohn im h. Geiste der Friedebringende; daher *ἀπὸ θεοῦ — — κυρίου ἡμῶν*. Das *ἡμῶν*, welches Einige hinter *πατρός* lesen, ist eingeschoben. Wäre es aber auch ächt, so dürfte doch der Genitiv *Χρ. Ἰησοῦ* nicht von *θεοῦ πατρός* abhängig gemacht werden, so daß der Sinn wäre: „von Gott unserm und Christi Jesu Vater", sondern der Genit. *Χρ. Ἰησοῦ* wird regiert von der Präpos. *ἀπό* (vgl. zu Röm. 1, 7. Gal. 1, 3.).

V. 3 f. Erinnerung an den dem Timotheus gegebenen Auftrag: „Sowie ich dich gebeten habe in Ephesus zu bleiben, als ich nach Macedonien reisete, daß du Gewissen gebietest, nicht anders zu lehren noch auch Gehör zu schenken Fabeln und endlosen Geschlechtsregistern, welche eher Streitfragen herbeiführen, als die Heilsanstalt Gottes (, welche) auf Glauben (beruht, fördern)“ ... Dem Vordersatze *καθὼς παρεκάλεσά σε κ. τ. λ.* entspricht kein Nachsatz mit *οὕτω*. Indem nämlich Paulus den Gegenstand des *παρακαλεῖν* gleich in den Vordersatz einfügt, dann aber die Erwähnung der Irrlehrer zu einer längern parenthetischen Bemerkung ihm die Veranlassung gibt, vergißt er den Nachsatz hinzuzufügen. Erst V. 18. ergänzt er den hier abgebrochenen Satz, aber in einer veränderten Construktion und nur dem Gedanken nach. Ein ganz ähnliches Anakoluth haben wir Philem. V. 12. 17. Wir fassen also mit Lachmann u. A. V. 5—17. als Parenthese. Einige suchen der Construktion dadurch nachzuhelfen, daß sie vor *ἵνα παραγγείλῃς* ein *οὕτως βούλομαι* oder *ὅρα, βλέπε* oder gar ein *οὕτω καὶ νῦν παρακαλῶ* ergänzen, und von diesem zu ergänzenden Nachsatze das *ἵνα παραγγείλῃς* abhängig sein lassen. Allein dies ist falsch, da *ἵνα παραγγείλῃς* sich durchaus an *παρεκάλεσά σε προσμεῖναι* anschließt. — Daß Paulus sich des Ausdrucks *παρακαλεῖν* gegen den Timotheus bedient, darin findet Chrysostomus das Zeichen einer besonders freundlichen Gesinnung gegen diesen. Er spricht zu ihm nicht wie der Lehrer mit dem Schüler, sondern wie der Freund mit dem Freunde. — Ueber die hier erwähnte Reise Pauli von Ephesus nach Macedonien s. die Einleit. zu diesem Briefe S. 60.; die Apstg. 20, 1. genannte ist eine frühere. In dem Briefe an die Philipper, den Paulus aus seiner ersten römischen Gefangenschaft schrieb, hatte er den Gläubigen in Philippi, der Hauptstadt Macedoniens, einen Besuch versprochen (Phil. 1, 25. 2, 24.). Vielleicht hatte er jetzt dieses Versprechen erfüllt. — *παραγγέλλειν* heißt „auffordern von Amtswegen und mit Auktorität, einschärfen.“ Paulus sagt unbestimmt *τισίν*; denn Timotheus kannte die Irrlehrer, und bedurfte nicht, daß ihm die Namen genannt wurden. Es erhellt aber

aus diesem Ausdruck, daß die Zahl der Irrlehrer dama noch nicht bedeutend war. Das Verbum ἑτεροδιδασκαλεῖ kommt außer hier nur noch 6, 3. vor; es heißt zunächst „anders lehren." Da es aber außer der einen christliche Wahrheit keine andere beseligende Wahrheit gibt, so ist de Apostel ἑτεροδιδ. soviel als „Irrlehren vortragen." I Christo ist alles Heil, die ganze Wahrheit, außer ihm kei Heil, keine Wahrheit — das ist der Gedanke, der diesem ἑτεροδιδασκαλεῖν zu Grunde liegt, und den Paulus in seinen Briefen in den verschiedensten Wendungen ausdrückt z. B. ἄλλον Ἰησοῦν, ἕτερον εὐαγγέλιον κηρύσσειν (2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 6.), θεμέλιον ἄλλον θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον (1 Kor. 3, 11.). Geht nun das ἑτεροδιδασκαλεῖν auf die Irrlehrer, so bezieht sich das folgende προσέχειν (scil. τὸν νοῦν, „seinen Sinn auf etwas richten, mi Beifall auf etwas hören") auf die Zuhörer. — Das Wor μῦθοι kommt noch dreimal in den Pastoralbriefen vor (4, 7 2 Tim. 4, 4. Tit. 1, 14.), überall in der Bedeutung von Fabeln, Märchen. Welche Art von Fabeln hier gemein sei, wird angedeutet durch das folgende γενεαλογίαι, wor unter wir mit den Meisten die Emanationen und Zeugungen der Geister zu verstehen haben, welche bereits in den phi losophischen Systemen der damaligen Zeit eine bedeutende Roll spielten und später im Gnosticismus und seiner Aeonenlehr noch deutlicher hervortraten (s. Lehrb. der Kircheng. von Döl linger §. 8. S. 26 ff.). Vielleicht bezieht sich die θρησκεία τῶν ἀγγέλων, von der Kol. 2, 18. die Rede ist, eben falls auf derartige gnostische Philosopheme und Spekulationen über die Geisterwelt. Da diese Geisteremanationen von Ein zelnen ins Unendliche vervielfacht wurden, so nennt Paulus sie „endlose", ἀπεράντους; und da die Philosophen i ihren Emanationstheorien nicht übereinstimmten, der eine 7 der andere 10, wieder ein anderer gar 365 verschieden Zeugungen annahm, so entstanden daraus unnütze Grübeleien und Streitigkeiten, ζητήσεις (vgl. Tit. 3, 9.). — αἵτινε ist begründend = quippe quae. Das Wort οἰκονομία be zeichnet eigentlich die Verwaltung des Hauswesens Da nun die Gläubigen und aus Christo Wiedergeborenen ein Familie Gottes bilden, die οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ (vgl

3, 15. Eph. 2, 19.) sind, so wird das, was Gott für die Gründung, Förderung und Verwaltung dieser großen Gottesfamilie gethan hat und noch thut, *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* genannt; der Ausdruck bezeichnet die ganze Heilsanstalt, die uns in Christo errichtet ist. Diese Heilsanstalt beruht aber auf Glauben; nur durch Glauben nicht durch Grübeleien können wir das Heil erreichen. Daher *ἐν πίστει*, Gegensatz von *ζητήσεις*. Das Verb. *παρέχουσιν* gehört durch Zeugma auch zu *οἰκονομίαν θεοῦ*; es ist daher ein zu diesem Ausdrucke passendes Verbum herauszunehmen. *μᾶλλον ἤ* ist dem Sinne nach nicht verschieden von *καὶ οὐ*; der im folgenden Gliede enthaltene Gedanke wird dadurch vollends verneint. — Statt *οἰκονομίαν* hat die Vulgata gelesen *οἰκοδομήν* (aedificationem), was sich nur in cod. D*, in der der syrischen Uebersetzung, bei Irenäus und Epiphanius findet. Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe; nur liegt letzterm Ausdrucke das dem Apostel so geläufige Bild vom Gebäude zum Grunde, welches von Gott auf Glauben gegründet ist (vgl. 1 Kor. 3, 9. 14, 3. 5. Eph. 4, 12 u. a. St.).

V. 5. Im Vorhergehenden hat Paulus gesagt, er habe den Timotheus gebeten in Ephesus zurückzubleiben, um gewisse Leute ernstlich vor Irrlehren und unnützen Grübeleien zu warnen. Damit nun aber Timotheus in seinem Verfahren gegen die Irrlehrer nicht fehlgreife, gibt er ihm in der Parenthese V. 5—17. zuerst das Ziel an, welches er bei allen seinen Warnungen und Ermahnungen im Auge halten müsse: „Das Ziel aber der Warnung ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Bewußtsein und ungeheucheltem Glauben." Das Wort *παραγγελία* ist in demselben Sinne zu nehmen, wie V. 3. *ἵνα παραγγείλῃς*, also als Warnung oder Ermahnung. Verfehlt ist es daher, wenn Einige *παραγγελία* = *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (V. 10.) oder = *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ* (V. 11.) fassen und von der christlichen Religion und deren Verkündigung überhaupt verstehen, oder wenn Estius mit Beziehung auf V. 7. und auf Röm. 13, 10. den Ausdruck im Sinne von *νόμος* als Bezeichnung des mosaischen Gesetzes nimmt, so daß der Gedanke wäre: Lex charitate impletur non quaestionum contentiosa

rum ventilatione. Also das Ziel, welches Timotheus bei seinen Warnungen im Auge behalten soll, ist kein anderes als das Ziel, wohin das ganze Christenthum den Menschen führen will, nämlich die Liebe; hat er diese erweckt, so hat er ebendamit die Quelle der Häresie verstopft. Was aber der Apostel unter ἀγάπη verstehe, läßt sich unmöglich mit Worten genau definiren. Denn die Liebe ist ihrem Wesen nach etwas Göttliches, und das Göttliche entzieht sich der Definition. Sie läßt sich nur in ihren Wirkungen beschreiben, und da ist es Paulus selbst, der uns 1 Kor. 13, 1 ff. eine unübertreffliche Beschreibung dieser Tugend gibt. Da es aber auch eine falsche Liebe gibt, so zählt er die Quellen auf, aus welchen diese Liebe, die er im Auge hat, entspringen muß. Sie muß entspringen 1) ἐκ καθαρᾶς καρδίας. Das Wort καρδία bezeichnet dasselbe mit unserm Herz oder Gemüth, also den Focus, in welchen die receptive und spontane Kraft, die Grundvermögen der menschlichen Seele zusammenkommen (vgl. zu Röm. 1, 21.) Nur wenn das Herz rein d. h. nicht von der unreinen bösen Lust in Besitz genommen ist, kann der h. Geist die Liebe darin ausgießen und durch sie die Verbindung des Menschen mit Gott wieder herstellen. Aber nicht bloß das Herz als der Heerd, worauf die Flamme der Liebe brennen soll, muß rein und lauter, sondern es muß auch 2) das Bewußtsein (συνείδησις mehr als unser „Gewissen") gut sein d. h. wir müssen bei unserm Thun und Lassen gute Absichten haben, und rücksichtlich des Vergangenen darf uns nicht mehr das Bewußtsein begangener und noch nicht abgebüßter Sünden drücken. Nur aus einem solchen guten Bewußtsein entspringt die wahre Hoffnung; die Hoffnung aber ist eine ebenso nothwendige Voraussetzung für die Liebe, wie die Luft für das Feuer. Ist nun das Gemüth der Heerd, worauf das Feuer der Liebe brennt, das gute Bewußtsein die reine ungetrübte Luft, worin ihre Flamme unverwandt zum Himmel sich emporhebt, so ist 3) der Glaube gleichsam die Materie, die der Flamme der Liebe immer neuen Stoff bietet. Wie kann der Mensch Gott lieben, wenn er ihn nicht kennt? Er lernt aber Gott [illegible] seiner unendlichen Liebenswürdigkeit nur kennen durch den [illegible]uben. Der Glaube nun, aus welchem die Liebe ihre Nah-

rung nehmen soll, muß ungeheuchelt d. i. aufrichtig sein. Diese Aufrichtigkeit besteht aber in der willigen, demüthigen Hinnahme der geoffenbarten Wahrheit. Wer, nachdem Gott seinen Rath und Willen geoffenbart hat, erst noch die Wahrheit anderswoher aufsuchen will, oder von der geoffenbarten Wahrheit nur soviel annimmt, als seinen eigenen Ansichten und Wünschen zusagt, das Uebrige aber verwirft — ein solcher heuchelt nur Glauben, trägt nur die Maske des Glaubens, weil er nicht Gott, sondern im Grunde nur sich selbst glaubt. Ein solcher Glaube beruht auf Stolz, aus welchem unmöglich die Liebe entspringen kann.

V. 6 f. Paulus gibt nun den Grund an, warum es so nöthig sei, auf Liebe aus reinem Herzen, gutem Bewußtsein und ungeheucheltem Glauben hinzuwirken, weil nämlich aus dem Mangel einer solchen Beschaffenheit die fehlerhafte Richtung in Ephesus sich entwickelt habe: „Weil Einige hievon abgewichen, sind sie auf eitles Gerede verfallen, indem sie wollen Gesetzeslehrer sein ohne zu verstehen weder was sie sagen, noch was sie beweisen wollen." Das Relat. ὧν geht auf die die drei vorhergehenden Ausdrücke καθαρὰ καρδ., συνειδ. ἀγαθή und πίστις ἀνυποκρ. Die Wahl des Verbums ἀστοχεῖν = a scopo aberrare ist durch τέλος V. 5. angeregt; mit diesem ἀστοχεῖν correspondirt dann ἐκτρέπειν = „auf Ab- und Irrwege abbeugen." Unter ματαιολογία, „Reden ohne Grund, Gehalt und Nutzen", sind ohne Zweifel die μῦθοι und γενεαλογίαι ἀπέραντοι zu verstehen, von denen V. 4. die Rede gewesen. Diese ματαιολόγοι werden dann V. 7. näher charakterisirt als solche, die Gesetzeslehrer sein wollen, sich als Gesetzeslehrer aufwerfen. Wir werden gewiß nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß der Apostel hier solche Judenchristen im Auge hatte, die das Judenthum mit ins Christenthum herübernehmen, Gesetz und Evangelium vermischen und damit dann noch die damals gangbaren Philosopheme über die Geisterwelt und ihre Emanationen verbinden wollten. Da diese Behauptungen vorbrachten, die eine verständige Auffassung durchaus nicht zuließen, und da sie ohne Zweifel Aussprüche des A. T. als Beweise für diese Behauptungen vorbrach-

ten, die zu denselben in gar keiner Beziehung standen, so nennt Paulus sie solche, die nicht verstehen, was sie vorbringen, noch was sie beweisen wollen: nec ea, quae dicunt intelligentes nec ea, quae dictis suis astruere volunt (Estius).

V. 8 ff. Gegen diese sogenannten Gesetzeslehrer, welche das Christenthum mit dem Mosaismus vermischen wollten und die den Apostel, welcher sich überall diesem Bestreben aus allen Kräften widersetzte (vgl. Gal. 2, 12 ff.), als einen Feind und Verächter der väterlichen Religion bei den Gläubigen zu verdächtigen suchten, polemisirt nun Paulus, indem er fortfährt: „Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, falls Jemand dasselbe gesetzmäßig gebraucht." In *οἴδαμεν δέ*, einer ächt paulinischen Formel (vgl. Röm. 3, 19. 8, 28 u. a. St.) im Sinne von „ohne Zweifel, allerdings", macht Paulus zuerst ein Zugeständniß, um zu zeigen, daß er kein unbedingter Verächter des Gesetzes sei. Daß unter *νόμος* das mosaische Gesetz zu verstehen sei, ist klar. Von diesem nun sagt Paulus, es sei allerdings an sich gut, nützlich, heilig (*καλός* vgl. Röm. 7, 12. 14.), denn es ist von Gott gegeben; aber — und hier macht er gleich eine Einschränkung seines Zugeständnisses — es habe keinen absoluten, sondern nur einen relativen Werth; es sei in seiner Anwendung nur gut, wenn Jemand sich desselben *νομίμως* bediene. Das Adverb. *νομίμως* hat eine bestimmte Beziehung auf das vorhergehende *νόμος*, bezeichnet also: wie es dem Geiste, der Natur und Bestimmung des mosaischen Gesetzes angemessen ist. Die Bestimmung des Gesetzes lag aber darin ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein d. i. die Menschheit für Christus zu erziehen (Gal. 3, 24.); mit dem Eintritte Christi in die Welt hatte also das Gesetz seine Bestimmung verloren, hörte es von selbst auf. Die Natur des Gesetzes bestand darin, eine *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* zu sein (vgl. Hebr. 10, 1.); mit dem Eintritte des Vollichtes der Offenbarung in Christo, in welchem alle diese *μέλλοντα ἀγαθά* eingeschlossen waren, verschwand von selbst die *σκιά*. Die Bestimmung des mosaischen Gesetzes war endlich, mit seinem kategorischen Imperativ dem Menschen als

objektives Gewissen gegenüber zu stehen, um in demselben fortwährend das Schuldbewußtsein und dadurch das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit wach zu erhalten (Röm. 7, 7 ff.). Als aber die Erlösung vollbracht, der h. Geist über alles Fleisch ausgegossen und durch diesen die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist (Röm. 13, 10. Gal. 5, 14.), den Herzen der Menschen eingepflanzt war, da hörte auch diese Bestimmung des Gesetzes auf; da drückte (κεῖται V. 9.) das Gesetz nicht mehr von Außen, es war dem Menschen innerlich geworden, es war durch den Geist Gottes in sein Herz geschrieben, aus Liebe erfüllte er freudig die Gebote, oder vielmehr in der Liebe lag die Erfüllung aller Gebote schon eingeschlossen. Für den Liebenden gibt es kein „du sollst" mehr (vgl. Gal. 5, 13. Kol. 2, 13 ff.). Diesen letzten Gedanken hebt Paulus als wohl zu beachten V. 9 ff. hervor: „indem er weiß, daß auf dem Gerechten das Gesetz nicht lastet, sondern auf den Gesetzlosen und Unbotmäßigen, Gottlosen und Sündern, Unheiligen und Entweihten, Vatermördern und Muttermördern, Menschenmördern, Hurern, Knabenschändern, Menschenräubern, Lügnern, Meineidigen, und was sonst noch der gesunden Lehre widerstreitet, gemäß dem Evangelium der Herrlichkeit des seligen Gottes, womit ich betraut worden." Das Particip. εἰδώς ist auf das vorhergehende τίς zu beziehen: zum rechten Gebrauche des Gesetzes gehört es, daß Jemand weiß, daß dasselbe in Christo seine Bedeutung verloren habe. Unter δίκαιος ist der in Christo wahrhaft Gerechtfertigte, welcher innerlich vom Geiste Gottes erfüllt Früchte des Geistes hervorbringt (Gal. 5, 22 f.), zu verstehen. Für diesen hat das Gesetz als starres objektives Gebot oder Verbot aufgehört, es drückt ihn nicht mehr. Die Formel νόμος κεῖται heißt zwar zunächst nur „das Gesetz ist gegeben"; aber wie schon der h. Thomas bemerkt mit dem Nebenbegriffe des lastenden Druckes: Lex iusto non est imposita tanquam onus, quod eum premat metu ac terrore supplicii. — Denjenigen hingegen, in denen nicht der Geist Gottes, sondern das Fleisch herrscht, deren innerster Wille dem Gesetze Gottes abgewandt ist und die da Früchte des Flei-

sches hervorbringen, diesen tritt das Gesetz noch immer als kategorischer Imperativ entgegen, für diese hat es noch immer seine volle Geltung und die Bestimmung, Furcht, welche der Anfang wie aller Weisheit so auch aller wahren Bekehrung ist, einzuflößen. Paulus zählt nun eine ganze Reihe von solchen auf, auf welchen das Gesetz noch immer lastet. Bei dieser Aufzählung darf man aber weder Vollständigkeit noch genaue systematische Ordnung erwarten (vgl. Gal. 5, 19 ff.) nur insofern beobachtet der Apostel hier die systematische Ordnung, als er vom Allgemeinen zu Speciellem übergeht und er in der Aufzählung der verschiedenen Laster ungefähr der Ordnung des Dekalogs folgt. Unter πατρολῴαις und μητρολῴαις verstehen Einige nicht bloß Vater- und Muttermörder, sondern überhaupt solche, die ihre Eltern gröblich verunehren, mißhandeln. Zu ἀρσενοκοίταις vgl. 1 Kor. 6, 9.— ἀνδραποδισταί = plagiarii sind Seelenverkäufer d. h. solche, die freigeborene Jünglinge und Mädchen entführen und sie als Sklaven verkaufen. In dem εἴ τι ἕτερον geht Paulus von dem Begriffe der Lasterhaften zu dem der Laster über und faßt alle sonstigen Laster und Sünden zusammen, die der reinen Sittenlehre, wie das Christenthum sie vorträgt, widersprechen. Denn wer könnte alle Vergehen einzeln aufzählen! Der Ausdruck ὑγιαίνουσα διδασκαλία, der nur in den Pastoralbriefen vorkommt (2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1.), steht hier im Gegensatze zu der ματαιολογία V. 6. und bezeichnet „die von aller unreinen Vermischung freie Lehre, die nichts Krankhaftes an sich hat" oder, da hier vorzugsweise die ethische Seite der διδασκαλία ins Auge gefaßt ist, „die gesunde Moral." Ob, wie Einige meinen, in dem Ausdrucke eine Anspielung liege auf die Namen der Essener und Therapeuten, welche sich für Seelenärzte und ihre Lehre für das wahre Genesemittel der Seele ausgaben, lassen wir dahingestellt sein. — V. 11. κατὰ τὸ εὐαγγέλιον wird von der Vulgata und vielen Auslegern mit ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ verbunden: „der gesunden Lehre, die d. ist nach dem Evangelium." Allein bei dieser Verbindung müßte nothwendig der Artikel τῇ vor κατὰ τὸ εὐαγγ. wiederholt sein. Andere verbinden es mit dem zunächststehenden ἀντίκειται: „was sonst noch nach dem mir anvertrauten

Evangelium der gesunden Lehre zuwider ist.“ Allein die ὑγιαίνουσα διδασκαλία ist keine andere als eben die Lehre des Evangeliums; auch hat in dieser Verbindung der ganze Zusatz etwas sehr Schleppendes. Einzig richtig ist es daher, das κατὰ τὸ εὐαγγ. auf das ganze V. 8—10. Gesagte zu beziehen: „nach dem mir anvertrauten Evangelium ist das Gesetz gut, wenn Jemand u. s. w.“ Der Apostel will durch diesen Zusatz andeuten, daß seine Lehre vom Gesetze nicht in subjektiver Willkür, sondern im Evangelium begründet sei. Er bezeichnet dann dieses Evangelium als ein Evangelium, worin sich die Herrlichkeit d. i. die Güte, Barmherzigkeit und Liebe des allseligen Gottes offenbart (vgl. 2 Kor. 4, 4.), im Gegensatze zu dem Evangelium der Irrlehrer, welches die Erfindung verdorbener Menschen ist, die nicht beseligen kann. Selig heißt Gott, weil er der Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit und zugleich der Urquell unserer durch Christum zu erlangenden und uns im Evangelium verheißenen Seligkeit ist (vgl. 6, 15.). — Ueber die Construktion ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ s. zu Röm. 3, 2. Gal. 2, 7.

V. 12 ff. An das vorhergehende ὃ ἐπιστ. ἐγώ knüpft Paulus einen neuen Gedanken über seine Berufung zum Apostolate an. Seine Gegner in Ephesus unterließen es gewiß nicht, darauf hinzuweisen, daß er einst selbst ein Verfolger des Evangeliums gewesen sei, um ihn so bei den Gläubigen zu verdächtigen. Paulus läugnet nun jenes nicht, sondern gesteht es selber in Demuth und mit Reue; aber er weiset nach, daß er deßungeachtet ein wahrer Apostel Jesu Christi sei. Ganz ähnliche Aussprüche des Apostels über seine Person finden wir 1 Kor. 15, 9 ff. Gal. 1, 13 ff. Phil. 3, 4 ff.— „Ich danke dem, der mir Kraft verliehen hat, Christo Jesu unserm Herrn, daß er mich für treu erachtete, da er mich zum Dienste bestimmte, mich der ich doch früherhin Lästerer war und Verfolger und Mißhandler.“ Das καί, welches einige Handschriften und Versionen vor χάριν ἔχω lesen, hat bedeutende Zeugen gegen sich und ist deshalb mit Recht von Lachmann gestrichen. — Unter διακονία versteht Paulus, wie aus dem Zusammenhange und aus Apstg. 20, 24. erhellt, das Amt, die frohe Botschaft von Christo der Welt

sches hervorbringen, diesen tritt das Gesetz noch immer als kategorischer Imperativ entgegen, für diese hat es noch immer seine volle Geltung und die Bestimmung, Furcht, welche der Anfang wie aller Weisheit so auch aller wahren Bekehrung ist, einzuflößen. Paulus zählt nun eine ganze Reihe von solchen auf, auf welchen das Gesetz noch immer laste. Bei dieser Aufzählung darf man aber weder Vollständigkeit noch genaue systematische Ordnung erwarten (vgl. Gal. 5, 19 ff.); nur insofern beobachtet der Apostel hier die systematische Ordnung, als er vom Allgemeinen zu Speciellem übergeht und er in der Aufzählung der verschiedenen Laster ungefähr der Ordnung des Dekalogs folgt. Unter πατρολῴαις und μητρολῴαις verstehen Einige nicht bloß Vater- und Muttermörder, sondern überhaupt solche, die ihre Eltern gröblich verunehren, mißhandeln. Zu ἀρσενοκοίταις vgl. 1 Kor. 6, 9. — ἀνδραποδισταί = plagiarii sind Seelenverkäufer d. h. solche, die freigeborene Jünglinge und Mädchen entführen und sie als Sklaven verkaufen. In dem εἴ τι ἕτερον geht Paulus von dem Begriffe der Lasterhaften zu dem der Laster über und faßt alle sonstigen Laster und Sünden zusammen, die der reinen Sittenlehre, wie das Christenthum sie vorträgt, widersprechen. Denn wer könnte alle Vergehen einzeln aufzählen! Der Ausdruck ὑγιαίνουσα διδασκαλία, der nur in den Pastoralbriefen vorkommt (2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1.), steht hier im Gegensatze zu der ματαιολογία V. 6. und bezeichnet „die von aller unreinen Vermischung freie Lehre, die nichts Krankhaftes an sich hat" oder, da hier vorzugsweise die ethische Seite der διδασκαλία ins Auge gefaßt ist, „die gesunde Moral." Ob, wie Einige meinen, in dem Ausdrucke eine Anspielung liege auf die Namen der Essener und Therapeuten, welche sich für Seelenärzte und ihre Lehre für das wahre Genesemittel der Seele ausgaben, lassen wir dahingestellt sein. — V. 11. κατὰ τὸ εὐαγγέλιον wird von der Vulgata und vielen Auslegern mit ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ verbunden: „der gesunden Lehre, die da ist nach dem Evangelium." Allein bei dieser Verbindung müßte nothwendig der Artikel τῇ vor κατὰ τὸ εὐαγγ. wiederholt sein. Andere verbinden es mit dem zunächststehenden ἀντίκειται: „was sonst noch nach dem mir anvertrauten

Evangelium der gesunden Lehre zuwider ist." Allein die ὑγιαίνουσα διδασκαλία ist keine andere als eben die Lehre des Evangeliums; auch hat in dieser Verbindung der ganze Zusatz etwas sehr Schleppendes. Einzig richtig ist es daher, das κατὰ τὸ εὐαγγ. auf das ganze V. 8—10. Gesagte zu beziehen: „nach dem mir anvertrauten Evangelium ist das Gesetz gut, wenn Jemand u. s. w." Der Apostel will durch diesen Zusatz andeuten, daß seine Lehre vom Gesetze nicht in subjektiver Willkür, sondern im Evangelium begründet sei. Er bezeichnet dann dieses Evangelium als ein Evangelium, worin sich die Herrlichkeit d. i. die Güte, Barmherzigkeit und Liebe des allseligen Gottes offenbart (vgl. 2 Kor. 4, 4.), im Gegensatze zu dem Evangelium der Irrlehrer, welches die Erfindung verdorbener Menschen ist, die nicht beseligen kann. Selig heißt Gott, weil er der Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit und zugleich der Urquell unserer durch Christum zu erlangenden und uns im Evangelium verheißenen Seligkeit ist (vgl. 6, 15.). — Ueber die Construktion ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ s. zu Röm. 3, 2. Gal. 2, 7.

V. 12 ff. An das vorhergehende ὃ ἐπιστ. ἐγώ knüpft Paulus einen neuen Gedanken über seine Berufung zum Apostolate an. Seine Gegner in Ephesus unterließen es gewiß nicht, darauf hinzuweisen, daß er einst selbst ein Verfolger des Evangeliums gewesen sei, um ihn so bei den Gläubigen zu verdächtigen. Paulus läugnet nun jenes nicht, sondern gesteht es selber in Demuth und mit Reue; aber er weiset nach, daß er deßungeachtet ein wahrer Apostel Jesu Christi sei. Ganz ähnliche Aussprüche des Apostels über seine Person finden wir 1 Kor. 15, 9 ff. Gal. 1, 13 ff. Phil. 3, 4 ff.— „Ich danke dem, der mir Kraft verliehen hat, Christo Jesu unserm Herrn, daß er mich für treu erachtete, da er mich zum Dienste bestimmte, mich der ich doch früherhin Lästerer war und Verfolger und Mißhandler." Das καί, welches einige Handschriften und Versionen vor χάριν ἔχω lesen, hat bedeutende Zeugen gegen sich und ist deshalb mit Recht von Lachmann gestrichen. — Unter διακονία versteht Paulus, wie aus dem Zusammenhange und aus Apstg. 20, 24. erhellt, das Amt, die frohe Botschaft von Christo der Welt

zu stehen mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Eben hat Paulus gesagt, er habe in Unwissenheit gegen Christum gelästert und ihn verfolgt, dann sei aber in ihm die Gnade überreich geworden und habe in ihm den Glauben und die Liebe in Christo erzeugt; — wie kann er sich nun hier den größten Sünder nennen? Wollen wir dies einen Widerspruch nennen, so ist es ein Widerspruch, der sich alle Tage in jedem wahrhaft Demüthigen wiederholt. Der wahrhaft Demüthige weiß die Gnaden, die ihm von Gott zu Theil werden, nicht hoch genug zu schätzen und zu preisen, sich selber aber hält er für geringer und schlechter als alle Menschen; und jemehr er sich vor Sünden hütet, desto mehr wächst in ihm das Gefühl der Sündhaftigkeit, desto größer erscheinen ihm die Sünden seines vergangenen Lebens. So ist es auch hier bei Paulus. Vgl. den ähnlichen Ausspruch 1 Kor. 15, 8 ff. Es ist daher unnöthig zur Milderung des Gedankens mit dem h. Thomas u. A. σεσωσμένων zu ὧν zu ergänzen: „von welchen geretteten Sündern ich der erste bin." — „Aber", fährt Paulus V. 16. fort, „darum ward ich begnadigt, damit an mir dem vornehmsten Christus Jesus die ganze Langmuth bewiese zum Vorbilde derjenigen, die künftig an ihn glauben würden zum ewigen Leben." — πρώτῳ scil. τῶν ἁμαρτωλῶν, „dem größten" Sünder, nicht „dem ersten" der Zeit nach. Dem πρώτῳ entspricht das ἅπασαν (so ist mit Lachmann und Tischendorf nach codd. AFG al. zu lesen, und nicht πᾶσαν): dem größten Sünder hat Christus die größte Langmuth bewiesen. — ὑποτύπωσις = ὑπόδειγμα (2 Petr. 2, 6.), „Vorbild, Original." Das Verbum πιστεύειν mit ἐπί construirt drückt das gläubige Vertrauen aus, das man auf Jemanden setzt. — Die Demuth und das Gefühl der Sündhaftigkeit geht also bei dem Apostel so weit, daß es ihm vorkommt, als habe Christus sich seiner nur deshalb erbarmt, um an ihm, dem allergrößten Sünder, zu zeigen, wie langmüthig er sei, und zugleich um ihn als ein Vorbild für Alle hinzustellen, damit keiner an seinem Heile verzweifele. In sich kann er keinen Grund finden, warum Christus ihn rettete; es ist nur geschehen, damit der Herr in ihm ein Beispiel für Andere statuire.

V. 17. Bei dem Andenken an die Erbarmung und Liebe, die er erfahren, fließt das von Bewunderung, Dank und Freude erfüllte Herz des Apostels über in eine Lobpreisung Gottes: „Dem Könige der Zeiten aber, dem Unvergänglichen, dem Unsichtbaren, dem alleinigen Gotte, sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeiten, Amen." Aehnliche Doxologien finden wir Röm. 11, 33 ff. Eph. 3, 20 f.; letztere ist hier besonders zu vergleichen. Als „König der Zeiten" wird Gott im A. T. Tob. 13, 6. 10. (vgl. Ps. 36, 17. 46, 7.), im N. T. nur hier bezeichnet; veranlaßt wurde der Ausdruck vielleicht durch das vorhergehende ζωὴν αἰώνιον. Eine Anspielung auf die gnostischen Aeonen, die Einige darin finden wollen, ist nicht wahrscheinlich. — ἀφθάρτῳ und ἀοράτῳ fassen wir am besten als selbstständige Appositionen zu βασιλεῖ τῶν αἰώνων neben μόνῳ θεῷ, nicht mit Einigen als dem μόνῳ coordinirte Adjektiva zu θεῷ. Unten 6, 16. umschreibt Paulus ἄφθαρτος und ἀόρατος durch μόνος ἔχων ἀθανασίαν und ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται (vgl. Röm. 1, 20. 23.). Das σόφῳ, welches die Recepta hinter μόνῳ liest, ist wahrscheinlich aus Röm. 16, 27. hier eingeschoben, da es in den meisten Handschriften und Versionen fehlt. — τιμὴ καὶ δόξα ist das im A. T. häufig vorkommende הוֹד וְהָדָר (Ps. 21, 6. 96, 6 u. o.). In εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων potenzirt Paulus den Ausdruck αἰῶνες durch sich selbst, um so den metaphysischen Begriff der Ewigkeit zu gewinnen. — Die Bestätigungsformel ἀμήν = ὄντως, γένοιτο ging aus den jüdischen in die christlichen Gebete und Doxologien über.

V. 18 ff. „Diese Mahnung lege ich dir an's Herz, Sohn Timotheus, gemäß den früher ergangenen Weissagungen über dich, damit du in ihnen kämpfest den guten Kampf." Mit diesen Worten nimmt Paulus die V. 3. 4. abgebrochene Rede wieder auf, indem er den Grund hinzufügt, weshalb er dem (noch jungen) Timotheus ein so wichtiges Geschäft anvertraut und zugleich, was diesen auffordere und ermuthige, diesem Geschäfte mit aller Treue und Anstrengung obzuliegen. Das Wort παραγγελία müssen wir also in demselben Sinne neh-

rum ventilatione. Also das Ziel, welches Timotheus bei seinen Warnungen im Auge behalten soll, ist kein anderes als das Ziel, wohin das ganze Christenthum den Menschen führen will, nämlich die Liebe; hat er diese erweckt, so hat er ebendamit die Quelle der Häresie verstopft. Was aber der Apostel unter ἀγάπη verstehe, läßt sich unmöglich mit Worten genau definiren. Denn die Liebe ist ihrem Wesen nach etwas Göttliches, und das Göttliche entzieht sich der Definition. Sie läßt sich nur in ihren Wirkungen beschreiben, und da ist es Paulus selbst, der uns 1 Kor. 13, 1 ff. eine unübertreffliche Beschreibung dieser Tugend gibt. Da es aber auch eine falsche Liebe gibt, so zählt er die Quellen auf, aus welchen diese Liebe, die er im Auge hat, entspringen muß. Sie muß entspringen 1) ἐκ καθαρᾶς καρδίας. Das Wort καρδία bezeichnet dasselbe mit unserm Herz oder Gemüth, also den Focus, in welchen die receptive und spontane Kraft, die Grundvermögen der menschlichen Seele zusammenkommen (vgl. zu Röm. 1, 21.) Nur wenn das Herz rein d. h. nicht von der unreinen bösen Lust in Besitz genommen ist, kann der h. Geist die Liebe darin ausgießen und durch sie die Verbindung des Menschen mit Gott wieder herstellen. Aber nicht bloß das Herz als der Heerd, worauf die Flamme der Liebe brennen soll, muß rein und lauter, sondern es muß auch 2) das Bewußtsein (συνείδησις mehr als unser „Gewissen") gut sein d. h. wir müssen bei unserm Thun und Lassen gute Absichten haben, und rücksichtlich des Vergangenen darf uns nicht mehr das Bewußtsein begangener und noch nicht abgebüßter Sünden drücken. Nur aus einem solchen guten Bewußtsein entspringt die wahre Hoffnung; die Hoffnung aber ist eine ebenso nothwendige Voraussetzung für die Liebe, wie die Luft für das Feuer. Ist nun das Gemüth der Heerd, worauf das Feuer der Liebe brennt, das gute Bewußtsein die reine ungetrübte Luft, worin ihre Flamme unverwandt zum Himmel sich emporhebt, so ist 3) der Glaube gleichsam die Materie, die der Flamme der Liebe immer neuen Stoff bietet. Wie kann der Mensch Gott lieben, wenn er ihn nicht kennt? Er lernt aber Gott in seiner unendlichen Liebenswürdigkeit nur kennen durch den Glauben. Der Glaube nun, aus welchem die Liebe ihre Nah=

rung nehmen soll, muß ungeheuchelt d. i. aufrichtig sein. Diese Aufrichtigkeit besteht aber in der willigen, demüthigen Hinnahme der geoffenbarten Wahrheit. Wer, nachdem Gott seinen Rath und Willen geoffenbart hat, erst noch die Wahrheit anderswoher aufsuchen will, oder von der geoffenbarten Wahrheit nur soviel annimmt, als seinen eigenen Ansichten und Wünschen zusagt, das Uebrige aber verwirft — ein solcher heuchelt nur Glauben, trägt nur die Maske des Glaubens, weil er nicht Gott, sondern im Grunde nur sich selbst glaubt. Ein solcher Glaube beruht auf Stolz, aus welchem unmöglich die Liebe entspringen kann.

V. 6 f. Paulus gibt nun den Grund an, warum es so nöthig sei, auf Liebe aus reinem Herzen, gutem Bewußtsein und ungeheucheltem Glauben hinzuwirken, weil nämlich aus dem Mangel einer solchen Beschaffenheit die fehlerhafte Richtung in Ephesus sich entwickelt habe: „Weil Einige hievon abgewichen, sind sie auf eitles Gerede verfallen, indem sie wollen Gesetzeslehrer sein ohne zu verstehen weder was sie sagen, noch was sie beweisen wollen." Das Relat. *ὧν* geht auf die die drei vorhergehenden Ausdrücke *καθαρὰ καρδ.*, *συνειδ. ἀγαθή* und *πίστις ἀνυποκρ.* Die Wahl des Verbums *ἀστοχεῖν* = a scopo aberrare ist durch *τέλος* V. 5. angeregt; mit diesem *ἀστοχεῖν* correspondirt dann *ἐκτρέπειν* = „auf Ab- und Irrwege abbeugen." Unter *ματαιολογία*, „Reden ohne Grund, Gehalt und Nutzen", sind ohne Zweifel die *μῦθοι* und *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* zu verstehen, von denen V. 4. die Rede gewesen. Diese *ματαιολόγοι* werden dann V. 7. näher charakterisirt als solche, die Gesetzeslehrer sein wollen, sich als Gesetzeslehrer aufwerfen. Wir werden gewiß nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß der Apostel hier solche Judenchristen im Auge hatte, die das Judenthum mit ins Christenthum herübernehmen, Gesetz und Evangelium vermischen und damit dann noch die damals gangbaren Philosopheme über die Geisterwelt und ihre Emanationen verbinden wollten. Da diese Behauptungen vorbrachten, die eine verständige Auffassung durchaus nicht zuließen, und da sie ohne Zweifel Aussprüche des A. T. als Beweise für diese Behauptungen vorbrach-

Wahrheit liegt auch in der Natur der Sache begründet. Denn was ist Sünde anders als praktische Abkehr von der Wahrheit, praktische Gottesleugnung? Ist aber der Wille von Gott und von der Wahrheit entfremdet, so folgt der Verstand bald nach. — Paulus führt nun V. 20. zwei Männer namentlich an, welche mit dem Verluste eines guten Gewissens auch ihren Glauben eingebüßt haben: „von welchen ist Hymenäus und Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, damit sie gezüchtiget würden (und lernen), nicht zu lästern.“ Der hier genannte Hymenäus ist wahrscheinlich der nämliche, dessen 2 Tim. 2, 17. Erwähnung geschieht, der vielleicht in Folge eines unsittlichen Lebenswandels (es wird ihm dort ἀσέβεια zur Last gelegt) die Auferstehung der Todten läugnete und den Glauben Einiger zerstörte. Ob aber der hier genannte Alexander derselbe sei mit dem, welcher 2 Tim. 4, 14. Alexander, der Schmied, genannt wird und von dem Paulus sagt, daß er ihm viel Böses erwiesen, ist zweifelhaft, ja unwahrscheinlich. Vielleicht wollte der Apostel dort durch den Zusatz ὁ χαλκεύς jenen Alexander von dem hier gemeinten und dem Timotheus bekannten unterscheiden. — Von diesen beiden Männern sagt er nun, er habe sie „dem Teufel übergeben.“ Ueber die Bedeutung des Ausdrucks παραδιδόναι τῷ Σατανᾷ haben wir schon zu 1 Kor. 5, 5. gesprochen und den tiefern Gedanken, der demselben zu Grunde liegt, zu entwickeln gesucht. Auch hier kann dieser Ausdruck nach dem ganzen Zusammenhange nichts anders bezeichnen als die Ausschließung aus der christlichen Gemeinde, die Excommunikation. Ob übrigens Paulus diese Excommunikation jetzt erst ausspricht und sie durch gegenwärtigen Brief dem Timotheus zur Ausführung mittheilt (1 Kor. 5, 3 ff.), oder ob er hier auf ein früheres, dem Timotheus wohlbekanntes Faktum zurückweiset, um zu zeigen, wohin Verstoßung des guten Gewissens führe, ist aus den vorliegenden Worten nicht klar. — Der Zweck aller Exkommunikation ist die Bekehrung der Sünder; daher: ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν d. h. damit sie durch diese Strafe zur Besinnung kommen und von ihrer Lästerung abstehen. Worin diese Lästerung bestanden habe, ob sie direkt Christum und die Apo-

stel gelästert oder nur indirekt durch ihre Irrlehren, wird hier nicht gesagt. Wie wir aus dem εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός 1 Kor. 5, 5. sehen, folgten in der ersten christlichen Zeit der Excommunikation äußere Strafen, leibliche Leiden; vielleicht nimmt Paulus auf diese Rücksicht in dem ἵνα παιδευθῶσιν.

§. 2. Der öffentliche Gottesdienst.

2, 1 — 15.

Timotheus soll der in Ephesus eingerissenen Spaltung im Glauben und Leben entgegenwirken (1, 3. 4.); das Ziel aller seiner Ermahnungen und Warnungen muß also sein die Liebe (1, 5.). Ist es ihm gelungen, wahre Liebe in den Herzen der Irrlehrer zu erwecken, so hat er eben damit die Quelle aller Spaltung und Trennung verstopft. Ein Hauptmittel, zu diesem Ziele zu gelangen, ist das öffentliche Gebet als Ausdruck und Uebung der christlichen Gemeinliebe. Daher fordert Paulus zunächst zum gemeinsamen Gebet auf und gibt dann Vorschriften, wie es bei den öffentlichen Gebetsversammlungen soll gehalten werden.

V. 1 f. „Ich ermahne nun zuerst von Allem zu verrichten Gebete, Bitten, Fürbitten, Danksagungen für alle Menschen, für Könige und Alle die in obrigkeitlichem Ansehen stehen, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.“ Das πρῶτον πάντων, was im N. T. nur hier vorkommt, ziehen Viele zu ποιεῖσθαι: „vor allen Dingen zu verrichten.“ So Estius: hortor et moneo, ut praecipuum studium et cura sit de precibus rite Deo offerendis. Allein besser scheint die Verbindung mit παρακαλῶ. — Die vier Ausdrücke δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις und εὐχαριστία mit Einigen für bloße Synonyma zu halten und anzunehmen, der Apostel habe die Worte gehäuft, um die Pflicht des kirchlichen Gebets desto nachdrücklicher einzuschärfen, geht nicht wohl an; aber es ist schwer, jedem einzelnen Ausdrucke einen bestimmten genau abgegrenzten Begriff zuzueignen. Im Allgemeinen kann man nur sagen, daß δέησις das Gebet überhaupt,

προσευχή speciell das Bittgebet, ἔντευξις die Fürbitte für Andere (intercessio), εὐχαριστία das Dankgebet bezeichne. Bemerkenswerth ist die Erklärung, welche der h. Augustin (ep. 59. ad Paulin.) von unserer Stelle gibt. Er bezieht nämlich diese vier Ausdrücke auf die Feier der h. Messe und auf die bei derselben üblichen Gebete. Die δεήσεις sind ihm die Gebete vor dem Kanon, προσευχαί die Gebete des Kanons, ἐντεύξεις die Gebete vom Schlusse des Gebets des Herrn bis zum Segen des Priesters, εὐχαριστίαι endlich die Dankgebete nach der h. Messe und Communion. Allein diese Deutung läßt sich nicht beweisen. Wir fassen also den Sinn allgemein: in allen Arten des Gebets sollen die Gläubigen sich üben; ihre Fürbitte soll sich aber erstrecken auf alle Menschen ohne Ausnahme. Von diesen hebt nun der Apostel V. 2. die obrigkeitlichen Personen besonders hervor. Bei βασιλεῖς haben wir wegen der Pluralform nicht bloß an den römischen Kaiser, sondern auch an die obersten Vorsteher überhaupt, an die Tetrarchen, Prokonsuln u. s. w. zu denken. Die ἐν ὑπεροχῇ (in eminentia) ὄντες sind dann die übrigen obrigkeitlichen Personen; vgl. Röm. 13, 1.: ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι. Bei dem Hasse der Juden gegen Alle, die nicht ihrer Religion waren, bei ihrem Hange zur Empörung gegen die heidnische Obrigkeit kann es nicht befremden, wenn dieser Religionshaß und diese Empörungssucht auch manchen Christen aus dem Judenthume noch anhing; und da die ephesinischen Irrlehrer ohne Zweifel Judenchristen waren, so scheinen vorzüglich sie jene aufrührerischen Gesinnungen genährt zu haben. Dazu kam dann noch, daß die Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt waren, entweder von der Obrigkeit selbst ausgingen, oder doch von ihr geduldet wurden, was natürlich nicht geeignet war, dieser die Liebe der Christen zuzuwenden. Paulus konnte nun einer feindseligen Stimmung gegen die Obrigkeit und ihren Ausbrüchen und Gefahren nicht besser vorbeugen als dadurch, daß er jene dem Gebete der Christen empfahl. Bemerken wir es aber mit dem h. Chrysostomus wohl, er will daß für die damals heidnische Obrigkeit gebetet werde. Das Gebet für die Könige und Fürsten gehört somit wesentlich zum Cultus der Christen. Auch ist dasselbe weder von dem Re-

ligionsbekenntnisse, noch von der persönlichen Moralität des Fürsten abhängig; denn der Christ sieht in seinem Fürsten nicht die Person, sondern den Stellvertreter Gottes zur Handhabung des Rechtes. Vgl. das zu Röm. 13, 1 ff. Gesagte. — Das ἵνα ἤρεμον - - σεμνότητι ist nicht als Angabe des Inhalts der Gebete, welche für die Obrigkeit geschehen sollen, aufzufassen, so daß der Sinn wäre: sie sollen beten, daß die Obrigkeit sie ruhig und friedlich leben lasse in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit — denn offenbar beziehen sich diese Worte zunächst auf die Betenden, nicht auf die für welche gebetet wird —; sondern es drückt den subjektiven Zweck der Fürbitte aus: sie sollen beten, damit sie ein stilles und ruhiges Leben führen d. h. damit nirgends unter ihnen Unruhen und Aufruhr entstehen, sondern sie fern von aller aufrührerischen Gesinnung ein Leben führen, welches nur der frommen Gottesverehrung (εὐσεβείᾳ) und der christlichen Tugendübung (σεμνότητι) geweiht ist. So Mack u. A. und diese Fassung scheint dem ganzen Gedankengange am angemessensten zu sein. Die meisten ältern Exegeten fassen die Worte so, als drückten sie den objektiven Zweck aus: sie sollen beten, um vermöge des von der Obrigkeit geschützten öffentlichen Friedens ein stilles und ruhiges Leben führen zu können. — Zu einer solchen Fürbitte für die Obrigkeit ermahnen auch dringend die ältesten Väter der Kirche, Justin der M. (apol. 1. c. 17.), Athenagoras (leg. pro Christ. s. fin.), Origenes (c. Cels. VIII, 73.), Tertullian (apolog. c. 30.). In den apostolischen Constitutionen (VIII, 12.) ist uns ein solches Gebet aufbewahrt, welches also lautet: παρακαλοῦμέν σε, κύριε, ὑπὲρ τοῦ βασιλέως καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου, ἵνα εἰρηνεύωνται τὰ πρὸς ἡμᾶς· ὅπως ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ὁμονοίᾳ διάγοντες τὸν πάντα χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν δοξάζωμέν σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

V. 3 f. Jetzt gibt der Apostel die Beweggründe zum Gebete für alle Menschen an: „Denn dies ist gut und angenehm vor unserm Heilande Gott, welcher will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen." — Den

ersten Beweggrund zur Fürbitte entnimmt Paulus aus der innern Güte der Handlung selbst (*καλόν*), den zweiten aus der Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes (*ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ — — θεοῦ*). Er nennt hier Gott *σωτήρ* (vgl. 1, 1.) mit Rücksicht auf das Folgende: *ὅς — — θέλει σωθῆναι*. Daß nämlich das Gebet für alle Menschen Gott wohlgefällig ist, liegt darin begründet, daß er will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Indirekt ist hiemit angedeutet, daß unser Gebet für die Mitmenschen, nämlich für die Ungläubigen (denn diese hat Paulus zunächst im Auge) hauptsächlich ihre Bekehrung zum Glauben und ihr ewiges Wohl bezwecken soll; dann auch, daß unsere Fürbitte für dieselben wirksam ist. Auffallend erscheint beim ersten Anblicke die Gedankenfolge; man sollte nämlich erwarten: „welcher will, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und so gerettet werden." Denn die Erkenntniß der Wahrheit d. i. der Glaube ist die nothwendige Vorbedingung, der einzige Weg zum Heile. Paulus setzt aber das Ziel zuerst und dann die Bedingung; und auch diese Gedankenfolge ist durchaus richtig nach dem allgemeinen Grundsatze, daß das letzte Ziel der Handlungen in der Intention immer das Erste ist und umgekehrt: quod ultimum est in executione est primum in intentione et vice versa. Zuerst intendirt Gott unser Heil, unsere *σωτηρία*, dann erst unsere Erkenntniß der Wahrheit, unsern Glauben, als das nothwendige Mittel unsers Heils. Uebrigens ist dieser Satz dogmatisch sehr wichtig. Es heißt 1) Gott will, daß alle Menschen selig werden; er hat also keinen Menschen von vorn herein (voluntate antecedente) zur Verdammniß bestimmt; es gibt mithin von Seite Gottes keine Reprobation im Sinne Calvin's. Will aber Gott, daß alle Menschen selig werden, und steht es andrerseits fest, daß kein Mensch ohne die Gnade Gottes sein Heil erreichen kann, so liegt darin 2) ausgesprochen, daß Gott allen Menschen die hinreichende Gnade gibt, durch welche sie zur Erkenntniß der Wahrheit und dadurch zur Seligkeit gelangen können, wenn sie nur wollen; und so haben wir die katholische Lehre von der gratia sufficiens. Es ist somit des Menschen eigne Schuld, wenn er bis zum Tode in der Unwahrheit verhar-

ret. In demselben Sinne nennt Johannes 1, 9. den Logos das Licht, welches erleuchtet πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Es heißt 3) Gott will, daß alle Menschen selig werden. Nun werden aber faktisch nicht alle Menschen selig; kann denn der Wille Gottes vereitelt werden? — Hier ist mit den Theologen zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes wenigstens in Gedanken zu unterscheiden. Gott will voluntate antecedenti i. e. ante praevisionem cooperationis creaturarum liberarum, daß alle Menschen selig werden; er will aber voluntate consequenti i. e. praevisis creaturarum liberarum bonis vel malis actionibus, daß nur die selig werden, welche mit seiner Gnade mitwirken.

V. 5 ff. Daß Gott das Heil aller Menschen, der Juden sowohl als Heiden, wolle, daß sie somit auch für Alle beten müssen, begründet Paulus aus der Einheit Gottes und aus der Einheit des Mittlers zwischen Gott und den Menschen: „Denn Ein Gott ist, Ein Mittler auch zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus.“ Es ist nur Ein Gott, der über alle Menschen, Juden und Heiden, waltet, dem Alle angehören (Röm. 3, 2 f.), der also auch nicht bloß das Heil Einiger z. B. der Juden, sondern das Heil Aller will. Aber nicht nur unter dem Einen Gott stehen Alle, sondern auch die Vermittlung der Gemeinschaft mit diesem Einen geschieht für Alle durch einen und denselben, durch den Menschen Jesum Christum. Das Wort μεσίτης bezeichnet den Vermittler, der zwei getrennte Theile mit einander verbindet (vgl. Gal. 3, 19. 20.). Die beiden Theile sind hier Gott und die Menschheit. Durch die Sünde waren diese beiden Theile getrennt und von einander geschieden. Der Mittelsmann nun, der die getrennten Theile wieder verbinden sollte, mußte Gott sein; denn nur von Gott konnte diese Vereinigung ausgehen, Gott mußte zur Menschheit sich herablassen, um diese zu sich wieder zu erheben. Er muß aber auch Mensch sein, sich in das Geschlecht einsenken, ein Kind desselben werden, um das Geschlecht in sich zu vereinen und so der Stammvater eines neuen Geschlechts zu werden. Daher hier mit Nachdruck ἄνθρωπος Χρ. Ἰησοῦς (vgl. zu Hebr. 2, 12. 14.).

Ohne Zweifel hatte Paulus dabei die gnostisch-doketischen Irrlehrer im Auge, welche die wahre Menschheit Jesu läugneten, *μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (1 Joh. 4, 1.). Vgl. unten 3, 16.: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί.* — V. 6. Diese Vermittlung und die durch dieselbe bewirkte Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit kam aber dadurch zu Stande, daß Christus sich als Lösegeld für diese hingab: „(Christus Jesus,) der sich selbst hingab als Lösegeld für Alle, das Zeugniß zu seiner Zeit." — *τὸ μαρτύριον* fehlt in cod. A., aber wohl nur als Schreibfehler; mit Unrecht hat daher Lachmann (größere Ausg.) es getilgt. Die Lesart *οὗ τὸ μαρτ. καιροῖς ἰδίοις ἐδόθη* (codd. DFG. It. Vulg. sixt.) ist entstanden aus dem Bestreben, diese Worte mit dem Vorhergehenden enger zu verbinden; sie gibt auch diese Verbindung richtig an, denn *τὸ μαρτύριον* ist nicht Apposition bloß zu *ἀντίλυτρον*, sondern zu dem ganzen vorhergehenden Gedanken. — Das Wort *ἀντίλυτρον* in seiner Bedeutung von *λύτρον* (Matth. 20, 28.) und *ἀντάλλαγμα* nicht verschieden bezeichnet das Lösegeld oder überhaupt das, was man zur Befreiung eines Sklaven aus der Knechtschaft, eines Gefangenen aus dem Kerker, eines Straffälligen von der verwirkten Strafe aufwendet und hingibt. Die Trennung nur zwischen Gott und der Menschheit, welche der Gottmensch Jesus aufheben sollte, war dadurch entstanden, daß der Mensch in freier That von Gott abfiel und unter die Herrschaft der Sünde (Tit. 2, 14.) und damit zugleich in die Knechtschaft des Satans trat, dadurch aber gegen Gott, der von Rechtswegen sein Herr und Gebieter war, eine Schuld sich auflud. Diese Gefangenschaft mußte gelöset, diese Schuld mußte abgetragen werden, und dies geschah dadurch, daß Christus, der als Gottmensch die ganze Menschheit in sich schloß und repräsentirte, sich seinem himmlischen Vater unbedingt und ohne allen Rückhalt hingab und so für die Menschheit leistete, was diese hätte thun sollen, damit aber zugleich auch die Ketten der Sklaverei lösete. Vgl. zu Röm. 3, 24. — Zu diesem Gedanken, daß Christus der Mittler geworden für alle Menschen und zwar dadurch, daß er sich an Statt (*ὑπέρ*) Aller als Lösegeld hingab, fügt Paulus als Apposition hinzu:

τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις. Vergleichen wir Stellen wie Eph. 3, 5. 6. 9. 1 Kor. 2, 7. Kol. 1, 26., so kann es nicht zweifelhaft sein, daß diese Worte soviel bedeuten als: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἀποκαλυφθὲν δὲ καιροῖς ἰδίοις. Dieses nämlich, daß Gott Alle, Juden sowohl als Heiden, durch Christus und in Christo zum Heile führen wollte, war im alten Bunde ein Geheimniß, ein μυστήριον; zu seiner Zeit d. i. in dem Momente, wo die Menschheit und besonders das auserwählte Volk Israel die Stadien durchlaufen hatte, die sie nach der Anordnung Gottes durchlaufen sollte, und sie befähigt war zur Aufnahme dieses Geheimnisses, mit andern Worten, als die Fülle der Zeit (Gal. 4, 4.) eintrat, da wurde dieses Geheimniß offenbar, das μυστήριον wurde ein μαρτύριον, ein Zeugniß. Und dieses offenbar gewordene Geheimniß, dieses Zeugniß, in aller Welt zu verkünden, dazu ist Paulus als Herold und Apostel bestellt. Daher fährt er V. 7. fort: „für welches (Zeugniß) ich bestimmt wurde als Herold und Apostel (Wahrheit sage ich, nicht lüge ich) als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit.“ Paulus hebt hier noch einmal (vgl. 1, 11.) seinen Beruf und seine apostolische Würde hervor und zwar mit der nachdrücklichen Betheuerungsformel ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι (das ἐν Χριστῷ, welches Einige hier lesen, ist unächt), die auch Röm. 9, 1. vorkommt, und die dem Sinne nach von πιστὸς ὁ λόγος (1, 15.) nicht verschieden ist. Er thut dies hier mit solchem Nachdrucke wohl deshalb, weil er vor allen andern Aposteln für die Katholizität des Christenthums gekämpft hatte. Daher nennt er sich noch besonders den „Lehrer der Heiden.“ Daß Paulus den speciellen Beruf hatte, den Heiden das Evangelium zu verkünden, folgt aus Apstg. 9, 15. 22, 21., und daß er sich dieses seines speciellen Berufes auch klar bewußt war, sehen wir aus Gal. 2, 7--9. Röm. 11, 13. 2 Tim. 1, 11. — In ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ fassen Viele das καὶ ἀληθείᾳ als erklärenden Zusatz zu πίστει und das Ganze = ἐν πίστει ἀληθινῇ: „im Glauben und zwar im wahren.“ Allein besser verstehen wir πίστις von dem subjektiven Glauben, ἀλήθεια von der ob-

jektiven Wahrheit, worin Paulus die Heiden unterrichten soll. Aehnlich Röm. 2, 20. γνῶσις und ἀλήθεια.

V. 8 ff. Nach der Digression V. 3—7. knüpft Paulus durch οὖν wieder an das V. 1 f. Gesagte an und führt es weiter aus. Dort hat er gesagt, für welche sie beten sollen, hier sagt er, wie sie beten d. h. das öffentliche Gebet verrichten sollen: „Ich verordne nun, es sollen beten die Männer an jeglichem Orte, indem sie heilige Hände erheben ohne Zorn und Streit." In dem βούλομαι tritt Paulus mit apostolischer Auktorität auf = praecipio. Daß προσεύχεσθαι hier vom öffentlichen, lauten Gebete zu verstehen und daß dieses Wort im weitern Sinne, wonach es Belehrungen, Ermahnungen mit einschließt, zu fassen sei, zeigt das Folgende. Dann liegt der Nachdruck auf τοὺς ἄνδρας, und es steht dies im Gegensatze zu γυνή V. 11.: beten, belehren sollen die Männer; das Weib aber soll hören und lernen. Ferner ist nach dieser Fassung πᾶς τόπος nicht ganz allgemein von jedem Orte ohne Unterschied zu verstehen, sondern es bezeichnet jeden Versammlungsort zur gottesdienstlichen Feier: überall, wo die Christen zum Gebete sich versammeln, da sollen die Männer das öffentliche Gebet verrichten. Falsch ist es daher auf ἐν πάντι τόπῳ den Hauptaccent zu legen und diesen Ausdruck als Gegensatz zu dem einen jüdischen Tempel in Jerusalem zu fassen; auch darf man darin keine Hindeutung auf verschiedene Versammlungsplätze der Christen in Ephesus und die daselbst vorgekommenen Uneinigkeiten finden wollen. — Das Aufheben der Hände beim Gebete ist natürlicher Ausdruck des himmelwärts gerichteten Sinnes und kommt bei allen Völkern vor (Ps. 63, 5. Clemens v. Rom 1 Br. Kor. Kap. 29.). „Geweihte, unbefleckte Hände aufheben" steht also nach einem leicht verständlichen Bilde für: mit reinem Herzen beten. Vgl. Jak. 4, 8.: καθαρίσατε χεῖρας καὶ ἁγνίσατε καρδίας. Ausdrücklich verlangt der Apostel zu dieser Weihe die Abwesenheit von Zorn und Zänkerei (διαλογισμός = Wortwechsel, nicht: zerstreute Gedanken oder Zweifel). Wahrscheinlich liegt hierin eine Hindeutung auf ärgerliche Auftritte dieser Art in Ephesus. — Ueber die Form ὁσίους statt ὁσίας s. Win. Gram. §. 11. S. 64.

V. 9 f. Ueber die Construktion dieser beiden Verse sind die Ausleger, ältere sowohl als neuere, verschiedener Meinung. Viele, die den Gegensatz übersehen, worin im vorigen V. τοὺς ἄνδρας zu γυνή V. 11. steht, und die demgemäß das προσεύχεσθαι nicht von dem lauten Vorbeten, sondern von dem stillen Gebete jedes Einzelnen verstehen, geben den Sinn und die Verbindung so: „Ich will, daß die Männer überall beten mit reinem Herzen ohne Zorn und Streit; eben so will ich, daß die Frauen beten in heiliger Haltung mit Schamhaftigkeit und vernünftigem Sinn u. s. w." Diese ergänzen also zu ὡσαύτως aus dem Vorhergehenden βούλομαι προσεύχεσθαι und setzen hinter σωφροσύνης ein Semikolon. Allein nach dieser Construktion stände der folgende Infinitiv κοσμεῖν ganz unverbunden da. Dasselbe gilt von der Construktion des Chrysostomus, Theophyl. Oekumen., welche ergänzen: ὡσαύτως βούλομαι προσεύχεσθαι γυναῖκας ἐν παντὶ τόπῳ — — διαλογισμοῦ, und dann ἐν καταστολῇ . . . zu dem folgenden Infinitiv κοσμεῖν ἑαυτὰς ziehen. Einzig richtig ist es zu ὡσαύτως bloß βούλομαι oder noch besser mit Heydenreich βούλομαι προσευχομένας zu suppliren. Denn die Vorschrift des Apostels enthält keine allgemeine Verhaltungsregeln für christliche Frauen, sondern hat ihre bestimmte Beziehung auf den öffentlichen Gottesdienst und die gemeinschaftlichen Andachtsübungen. Ferner ist V. 10. nicht mit Mehreren so zu ergänzen: ἀλλ' ἐν τουτῷ βούλομαι κοσμεῖν, ὃ πρέπει κ. τ. λ. und dann δι' ἔργων ἀγαθῶν mit ἐπαγγελλομέναις zu verbinden: „sondern damit sollen sie sich schmücken, was sich für Weiber geziemt, die da Gottseligkeit beweisen durch gute Werke";— sondern ὃ πρέπει — — θεοσέβειαν ist Zwischensatz und δι' ἔργων ἀγ. gehört zu κοσμεῖν (vgl. Win. §. 23. S. 143. Anmerk.). Also: „Ebenso (will ich), daß die (beim öffentlichen Gebete erscheinenden) Weiber sich schmücken mit anständiger Tracht begleitet von Schamhaftigkeit und Mäßigung, nicht etwa mit Haarflechten und Gold oder Perlen oder kostbarer Kleidung, sondern (was sich ziemt für Weiber, welche sich zur Gottseligkeit bekennen) durch gute Werke." — Das Weib hat von Natur aus den Trieb,

Andern zu gefallen; dieser Trieb ist, eben weil er ein natürlicher ist, an und für sich nicht zu tadeln, nur darf er nicht in Gefallsucht ausarten. Dieser Trieb, Andern zu gefallen, erzeugt von selbst das Streben sich zu schmücken, und auch dieses ist nicht zu tadeln, wenn erstens die gehörige Schamhaftigkeit, die dem Weibe so wohl ansteht, dabei beobachtet wird (μετὰ αἰδοῦς), und wenn es zweitens mit Mäßigung (μετὰ σωφροσύνης, nicht: mit Sittsamkeit) geschieht, also nicht in übertriebenen Luxus und in Ziersucht ausartet. Diese σωφροσύνη werden sie aber bewahren, wenn sie nicht so sehr mit künstlichen Haargeflechten u. s. w. als vielmehr mit guten Werken sich zu schmücken suchen. Der Hang zu gesuchterm und sorgfältigerm Putze und die Vorliebe für Geschmeide und kostbare Anzüge wird dem weiblichen Geschlechte in Ephesus auch von Profanschriftstellern z. B. von Athenäus (Dipnos. l. XII.) vorgeworfen. Was Wunder, daß die ephesinischen Christinnen ihre Eitelkeit auch in die öffentlichen Gebetsversammlungen mitbrachten. Auch 1 Kor. 11, 2—16. hat Paulus gegen dieselbe zu kämpfen. — καταστολή, eigentlich = habitus (Vulg.), nehmen wir am besten in der engern Bedeutung von „Kleidung." Unter πλέγμα = πλόκαμος, מִקְשֶׁה, tutulus, verstehen wir künstliches Haargeflecht, nicht Kopfputz überhaupt (vgl. 1 Petr. 3, 3.) — χρυσίον ist goldenes Geschmeide in den Haaren, Ohren, am Halse. Das Verbum ἐπαγγέλλεσθαι entspricht hier genau dem lateinischen profiteri (z. B. artem), „sich mit etwas abgeben, Anspruch auf etwas machen"; θεοσέβεια aber = יִרְאַת יְהוָֹה unserm „Religiösität." — δι' ἔργων ἀγ. ist ganz allgemein zu fassen, und nicht bloß von Werken der Wohlthätigkeit zu verstehen.

V. 11 f. In den ersten Zeiten des Christenthums, wo der Geist Gottes in der jungen Gemeinde noch kräftiger wehete, war es einem Jeden, der innern Drang dazu fühlte, gestattet, in den öffentlichen Gemeindeversammlungen Vorträge zu halten oder ein Gebet zu sprechen (vgl. 1 Kor. 14, 26 ff.). Dies Recht nahmen nun auch die Frauen für sich in Anspruch (1 Kor. 11, 1 ff.). Da ein solches öffentliches Auftreten aber im Widerspruche steht mit der natürlichen Stellung und dem

Berufe des Weibes, so verbietet es Paulus hier, wie 1 Kor. 14, 34. 35., indem er sagt: „Das Weib soll still lernen in aller Unterordnung; zu lehren aber erlaube ich einem Weibe nicht, noch Ansehen über den Mann sich anzumaßen, sondern sich still zu verhalten." — *ἐν ἡσυχίᾳ = ἐν σιωπῇ*, „in der Stille", ohne darein zu reden. — *ἐν πάσῃ ὑποταγῇ* d. i. in voller Unterwürfigkeit, ihrer Subordination unter das männliche Geschlecht eingedenk. — *αὐθεντεῖν*, auctoritate uti = *ἐξουσιάζειν*. Natürlich bezieht sich dieses *αὐθεντεῖν ἀνδρός* nicht auf häusliche Verhältnisse, sondern auf den öffentlichen Gottesdienst, und bezeichnet die Anmaßung der Weiber, in den gottesdienstlichen Versammlungen den Vorrang vor den Männern in Anspruch zu nehmen. Zu dem *ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ* ist aus *ἐπιτρέπω* ein *βούλομαι* zu ergänzen. Ganz dieselbe Construktion findet sich in der Parallelstelle 1 Kor. 14, 34.

V. 13 f. Paulus gibt nun die Gründe an, warum das Weib sich weder einen Vorrang vor dem Manne anmaßen noch auch als Lehrerin öffentlich auftreten dürfe. Das Weib darf a) keinen Vorrang vor dem Manne beanspruchen, „denn Adam wurde zuerst gebildet, dann Eva." Ganz ähnlich sagt der Apostel 1 Kor. 11, 8.: „denn nicht ist Mann von Weib, sondern Weib von Mann." Er bezieht sich damit auf die Schöpfungsgeschichte des ersten Menschenpaares 1 Mos. 2, 22. 23. und will sagen: in der Priorität der Schöpfung des Mannes liegt seine natürliche, von Gott geordnete Superiorität über das Weib schon deutlich genug ausgesprochen. — Das Weib darf b) nicht als Lehrerin öffentlich auftreten, denn „Adam wurde nicht verführt, das Weib aber ward verführt und verfiel so in Uebertretung", oder: „das Weib aber ist verführt Uebertreterin geworden." Denn *ἐν παραβάσει γέγονεν* ist = *παραβάτις γέγονεν*, wie oben V. 12. *εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ = εἶναι ἥσυχον*. Der Nachdruck liegt auf *οὐκ ἠπατήθη* und auf *ἐξαπατηθεῖσα* (so ist mit Lachm. und Tischend. zu lesen statt *ἀπατηθεῖσα* des text. rec.), und der Apostel argumentirt hier für seinen Satz aus der Stelle 1 Mos. 3, 11—13. Dort heißt es nämlich: „Und Jehova

sprach zu Adam: Hast du von dem Baume gegessen, wovon ich dir gebot nicht zu essen? Und Adam sprach: das Weib, das du mir zur Seite gegeben, gab mir von dem Baume, und ich aß. Und Jehova sprach zum Weibe: Warum hast du das gethan? Und das Weib sprach: die Schlange verführte mich (ἠπάτησέ με), und ich aß." Aus diesem Worte „verführte mich" leitet nun Paulus sein Argument her. Schon die Schöpfungsgeschichte — das ist der Sinn dieses Arguments — stellt das Weib dar als schwach und leicht zu täuschen. Denn nicht von Adam heißt es, daß er verführt wurde, wohl aber wird dies von der Eva gesagt; und nicht bloß die Worte der h. Schrift sind bedeutungsvoll, sondern häufig hat auch ihr Stillschweigen einen tiefern Sinn. Als die leicht zu täuschende und zu überlistende taugt aber das Weib nicht zur Lehrerin der Wahrheit. — Eine ganz ähnliche Beweisführung aus einer Stelle der h. Schrift haben wir Hebr. 7, 1 ff. Man hat zwar in diesen und ähnlichen Argumentationen des Apostels bloße rabbinische Spitzfindigkeiten finden wollen; aber ganz mit Unrecht. Paulus thut hier nichts weiter, als daß er zeigt, wie das, was die Erfahrung aller Zeiten lehrt, daß nämlich das Weib schwach und leicht zu verführen sei, bereits in der Schöpfungsgeschichte von der Repräsentantin des weiblichen Geschlechts, von der Eva, angedeutet werde, somit allgemeine Gültigkeit habe. Diejenigen Ausleger, welche zu Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη ein πρῶτος ergänzen wollen (Theodor., Oekumen., Heydenreich), mißverstehen den ganzen Beweisgang. Daß übrigens unsere Stelle nicht in Widerspruch stehe mit Röm. 5, 12. ist klar. Denn dort wird Adam als Haupt der sündigen Menschheit betrachtet und keine Rücksicht auf die Theilnahme des Weibes genommen.

V. 15. Paulus hat eben von der Eva als Repräsentantin des ganzen weiblichen Geschlechts gesprochen und sie „das Weib" κατ' ἐξοχήν genannt. Das ἡ γυνή ist also, obwohl es sich zunächst auf die Eva bezieht, mit Theodoret u. A. collektivisch zu fassen, und von dem Weibe überhaupt zu verstehen. Von diesem sagt nun der Apostel: „sie wird aber gerettet werden durch Kindergebären." Für die direkte Beziehung dieser Worte auf die allerseligste Jung-

frau Maria, als zweite Eva, die durch das Gebären ihres göttlichen Sohnes Retterin ihres Geschlechts wurde, liegt im Contexte gar kein Grund; mit Recht erklärt sich schon Theophylakt dagegen. Unrichtig ist es auch, διά in der Bedeutung von „ungeachtet“ zu fassen; denn offenbar bezeichnet Paulus die τεκνογονία als das Mittel, wodurch das Weib ihr Heil wirke. Ohne Zweifel hat er hier die Stelle 1 Mos. 3, 16. im Auge. Dort wird der Eva dafür, daß sie von der Schlange sich hat verführen lassen, als Strafe verkündet: „Ich (Jehova) will die Beschwerden deiner Schwangerschaft mehren; in Schmerzen sollst du Kinder gebären, und unter der Gewalt des Mannes sein.“ Und gleich darauf (V. 18.) wird zu Adam gesagt: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen.“ Also was die Arbeit für den Mann, das sind die Geburtswehen für das Weib, Strafe der Sünde und Abbüßung der allgemeinen Schuld, die auf dem Geschlechte lastet. Durch die Ertragung der Schmerzen, welche Gott mit dem Kindergebären verbunden hat, leistet das Weib eine Art von Genugthuung, verbüßt sie die Schuld der Schwäche, die darin lag, daß sie sich vom Teufel verführen ließ, und bahnt sich so den Weg zum Heile. Um aber das volle Heil zu erlangen, dazu ist für das Weib ein treues Verharren in den beiden Grundtugenden des Christenthums, dem Glauben und der Liebe, nöthig, dazu ist ferner erforderlich ein ernstliches Streben nach immer größerer Heiligung verbunden mit einem ruhigen, maaßhaltenden Wesen (μετὰ σωφροσύνης vgl. V. 9.), das dem Weibe so wohl ansteht. Daher fügt Paulus hinzu: „wenn sie verharren in Glauben und Liebe und Heiligung mit Mäßigung.“ Wir nehmen also als Subjekt zu μείνωσι das vorhergehende ἡ γυνή. Weil dies Wort als Collektivum gefaßt ist, konnte das Verbum im Plural stehen (vgl. Win. §. 58. 4. S. 458.). Ebenso hat es die Vulgata genommen, welche den Singular permanserit wiedergibt. — Ganz anders erklären diese Worte Chrysostomus, Ambrosius, Estius, Mack u. A. Diese nehmen τεκνογονία im weitern Sinne, wonach das Wort die christliche Erziehung der Kinder mit einschließt, und sie ergänzen zu μείνωσι als Subjekt nicht ἡ γυνή, sondern aus τεκνο-

γονία das Wort *τὰ τέκνα*. Hienach ist dann der Sinn: das Weib soll nicht öffentlich lehren, sondern im häuslichen Kreise ihre Kinder unterrichten und sie christlich erziehen, damit diese im Glauben u. s. w. verharren. Das ist des Weibes Amt, und dadurch wirkt sie ihr Heil. Allein abgesehen davon, daß die Ergänzung *τὰ τέκνα* aus *τεκνογονία* unnatürlich ist, und daß diese Erklärung mit der Uebersetzung der Vulgata sich nicht vereinen läßt, so verliert nach dieser Fassung die Stelle ihre Tiefe und der ganze Gedanke wird matt. — Daß übrigens unsere Stelle nicht, wie Viele gemeint, in Widerspruch stehe mit 1 Kor. 7, 7 ff. 25 ff. 38 ff., wo der Apostel die Ehelosigkeit empfiehlt, ist klar. Hier gibt Paulus die Regel, dort spricht er von den Ausnahmen. Der natürliche Beruf des Weibes ist es zu heirathen und durch Kindergebären ihr Heil zu wirken; Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel bilden diejenigen, die, wie Christus bei Matth. 19, 12. sagt, „sich selbst um des Himmelreiches willen verschneiden" d. h. um Gottes willen der Ehe entsagen und in jungfräulicher Keuschheit geistiger Weise mit Christo sich vermählen. Auch diese erlangen ihr Heil durch Kindergebären; aber ihre Kinder sind geistliche Kinder, es sind die Werke der Liebe und Barmherzigkeit, geübt an den Unmündigen, Schwachen und Kranken.

§. 3. Die kirchlichen Beamten.

3, 1 — 13.

Nachdem der Apostel im vorhergehenden Kapitel bestimmt hat, wie es in Ansehung des öffentlichen Gottesdienstes zu halten sei, geht er jetzt zu den Personen über, denen die Pflege des Gottesdienstes, die Verwaltung des Lehramtes anvertraut werden soll. Mit dem Hauptzwecke des Briefes steht dies in der genauesten Verbindung. Der verderblichen Richtung im Glauben und Leben nämlich, welche in der Gemeinde zu Ephesus sich kund gab, konnte Timotheus nicht nachhaltiger entgegenwirken als dadurch, daß er bei der Anstellung der kirchlichen Vorsteher und Diener mit der größten Sorgfalt und Umsicht, bei der Aufsicht über dieselben mit der größten Strenge verfuhr. Daher folgen hier Vorschriften über diese Punkte.

V. 1. „Wahr ist das Wort: Wenn Jemand nach dem Vorsteheramte strebt, so begehrt er ein schönes Werk." — Chrysostomus, Erasmus u. A. beziehen die Betheuerungsformel πιστὸς ὁ λόγος auf das Vorhergehende: „wahr ist das Wort, was ich eben (2, 15.) gesagt habe." Allein besser gefällt die Beziehung auf das Folgende, welches Paulus hiemit dem Timotheus recht dringend ans Herz legen will. — Der Ausdruck ἐπισκοπή bezeichnet, wie gleich aus V. 2. erhellt, das Amt eines ἐπίσκοπος, und bei dem Worte ἐπίσκοπος müssen wir, wie aus dem Zusammenhange und aus andern Stellen der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe klar ist, an einen kirchlichen Vorsteher, an einen „Aufseher" der christlichen Gemeinde denken. Da aber die kirchlichen Vorsteher noch häufiger πρεσβύτεροι genannt werden (vgl. zu Tit. 1, 5.), so fragt es sich, bezeichnen beide Benennungen, πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι, dieselben oder verschiedene Personen? Ueber diese Frage ist von jeher viel gestritten; wir bemerken darüber kurz Folgendes. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Wort ἐπίσκοπος in der ersten christlichen Zeit nicht den genau abgegrenzten Begriff hatte, der später damit verbunden wurde. Dies ersehen wir klar daraus, daß die Ausdrücke ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος mehrfach im N. T. von denselben Personen gebraucht werden. So wird uns Apgst. 20, 17 ff. erzählt, wie Paulus, als er zum letzten Male nach Jerusalem reisete, die πρεσβυτέρους der Gemeinde von Ephesus nach Milet kommen ließ. In der Anrede an sie nennt er sie aber ἐπισκόπους (V. 28.). Ferner im Eingange des Briefes an die Philipper Kap. 1, 1. grüßt Paulus die Gläubigen σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, nennt also die πρεσβυτέρους gar nicht. Sollten es nun in Philippi gar keine πρεσβύτεροι gegeben haben? oder sollten dort mehrere ἐπίσκοποι in unserem Sinne des Wortes gewesen sein? Das ist höchst unwahrscheinlich. In dem Briefe an Titus sagt Paulus Kap. 1, 5., er habe ihn auf Kreta zurückgelassen, damit er in den einzelnen Städten πρεσβυτέρους anstelle, und er gibt V. 6. die Eigenschaften an, die ein Presbyter an sich haben müsse. Dann fügt er V. 7. als Grund hinzu: „denn es muß ein ἐπίσκοπος sein unbe-

scholten u. s. w." Diese Begründung wäre durchaus widersinnig, wenn er nicht voraussetzte, daß ein ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος Träger derselben Würde sei. Die weitere Frage, warum von Paulus dieselben kirchlichen Vorsteher bald πρεσβύτεροι bald ἐπίσκοποι genannt werden, erledigt sich leicht. Blickte er mehr auf ihre Würde, so nennt er sie mit dem aus dem Judenthum herübergenommenen Namen πρεσβυτέρους; hat er aber mehr ihr Amt, über die ihnen untergebene Heerde zu wachen, im Auge, so bezeichnet er sie als ἐπισκόπους, Aufseher. Wollte man jedoch aus dem Gesagten den Schluß machen, als habe die apostolische Kirche das Amt eines über die Presbyter an Würde und Macht hervorragenden Vorstehers nicht gekannt, als sei ihr der Episkopat als eine Stufe über dem Presbyterate durchaus fremd gewesen, so würde man sehr irren. Daß ein solcher Schluß falsch sei, zeigen eben die Pastoralbriefe zur Genüge. Wenn Paulus dem Timotheus die Eigenschaften eines Bischofs und Diakonen aus einander setzt, damit er Niemandem voreilig die Hände auflege, wenn er ihm weiterhin die Auswahl, die Aufsicht, die Belohnung und Bestrafung der Presbyter überträgt, so mußte dieser doch über den πρεσβυτέροις und ἐπισκόποις in Ephesus stehen. Wir müssen also sagen: der Sache nach bestand allerdings schon in der apostolischen Zeit der Episkopat als eine vom Presbyterate unterschiedene Stufe; nur hatten sich die Namen für jede einzelne Stufe noch nicht durch den Sprachgebrauch fixirt. Es ging mit den Ausdrücken ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος wie mit andern Wörtern, welche Aemter und Würden bezeichnen (z. B. Minister, Lieutenant): ihre specielle Bedeutung fixirte sich erst im Laufe der Zeit durch den Sprachgebrauch. Ein Beispiel aus der Kirchengeschichte kann uns dies klar machen. Bis zum siebenten Jahrhundert wurde der Name Papa den Bischöfen, ja auch einfachen Presbytern gegeben; später jedoch wurde er nur dem römischen Bischofe als dem Oberhaupte der ganzen Kirche beigelegt. Wollte man hieraus nun den Schluß machen, die Kirche der ersten sieben Jahrhunderte habe den Primat des römischen Bischofs nicht anerkannt, so wäre dies durchaus fehlgegriffen. Ganz richtig sagt daher Theodoret: „Vormals nannte man dieselben Personen Presbyter

und Bischöfe; jene aber, die jetzt Bischöfe genannt werden, nannte man Apostel. Im Fortgange der Zeit aber überließ man den Namen des Apostolats den eigentlichen Aposteln, und legte den Namen des Episkopats jenen bei, die früher Apostel genannt wurden ... So war Titus Apostel der Kreter, Timotheus Apostel der Asiaten." Zwar beruft man sich, um die Meinung, daß die älteste Kirche den Episkopat als eine vom Presbyterate verschiedene Stufe nicht kannte, auf einen Ausspruch des h. Hieronymus, worin dieser sagt: Idem est presbyter, qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur: „ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae", communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret et schismatum semina tollerentur. — — Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores (comment. ad ep. P. ad Tit. cap. 1.) Gegen diesen Ausspruch des h. Kirchenlehrers ist aber zunächst zu bemerken, daß die Geschichte der ältesten Kirche von einem solchen totius orbis decretum und von einer solchen ecclesiae consuetudo durchaus nichts weiß. Dann hat, wie Estius (zu Tit. 1, 5.) richtig bemerkt, Hieronymus das Eigene, daß er bei Bekämpfung einer Ansicht oder eines Mißbrauchs leicht in das entgegengesetzte Extrem fällt, und seine Behauptungen recht auf die Spitze treibt. Wie er gegen Jovinian, um die Vorzüge der Jungfrauschaft hervorzuheben, den Ehestand auf ungebührende Weise herabsetzte, so wollte er hier den Uebermuth der Diakonen, die sich an einigen Orten über die Presbyter stellten, niederdrücken, und setzte daher die Presbyter den Bischöfen gleich. An andern Stellen, wo er ruhiger spricht, drückt er sich ganz richtig aus; oft liegt auch in seinen Worten selbst die Correktur seiner Behauptungen. Wenn er z. B. in seinem Briefe an Evagrius, um den Stolz der Bischöfe

zu bekämpfen, fragt: Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? — so liegt in dem excepta ordinatione der Vorzug der Bischöfe vor den Presbytern klar genug angedeutet. Darin besteht ja eben der Hauptvorzug des Episkopats vor dem Presbyterate, daß ersterer die Kraft der Fortpflanzung des Priesterthums, die vis generativa sacerdotii besitzt. — Man hat es wohl auffallend gefunden, daß Paulus in den Pastoralbriefen so vielfach von den ἐπισκόποις und πρεσβυτέροις spricht, in den übrigen Briefen hingegen des ἐπίσκοπος nur einmal (Phil. 1, 1.), der πρεσβύτεροι aber gar keine Erwähnung thut, und hat diesen Umstand als Grund gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe geltend machen wollen; allein ganz mit Unrecht. Die übrigen Briefe Pauli sind (der Brief an Philemon ausgenommen) an ganze Gemeinden gerichtet, die sich eben erst gebildet hatten und in welchen die hierarchische Ordnung sich noch nicht genau gegliedert hatte; in ihnen richtet der Apostel sein Augenmerk auf die Gesammtgemeinde, ohne der Vorsteher derselben besondere Erwähnung zu thun. Die Pastoralbriefe aber sind verfaßt in einer Zeit, in welcher die Gemeinden sich bereits förmlich eingerichtet hatten und bei der größern Ausbreitung der einzelnen Gemeinden auch ihr jedesmaliger Mittelpunkt mehr hervortrat; und sie sind gerichtet an kirchliche Vorsteher, Timotheus und Titus, um diesen Vorschriften zu geben über die vollständige Constituirung der Gemeinden. Kein Wunder also, daß der Apostel in ihnen der einzelnen kirchlichen Vorsteher häufig Erwähnung thut. — Das Verbum ὀρέγεσθαι mit dem Genitiv heißt eigentlich „sich nach einer Sache ausstrecken" d. h. nach etwas verlangen, streben. Die Nebenbedeutung des ehrgeizigen Strebens wird ohne Grund von Einigen eingelegt. Aber darf man überhaupt nach dem kirchlichen Vorsteheramte streben? und wie stimmt dieser Ausspruch des Apostels mit den Worten des h. Augustin: Locus superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur, ut decet, tamen indecenter appetitur? Die indirekte Antwort auf diese Fragen liegt in dem folgenden καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ. Paulus nennt den Episkopat ein [illegible]nes, edles (καλόν) Amt, weil es das Seelenheil der

Mitmenschen bezweckt, und wer nur dieses allein im Auge hat, darf nach der ἐπισκοπή verlangen; er nennt es aber ein ἔργον, ein mit vielen Pflichten, Mühen und Verantwortungen verbundenes Werk, also ein opus non dignitatem, laborem non delicias, wie der h. Hieronymus sagt, oder ein onus etiam angelicis humeris formidabile, wie das Concilium von Trient sich ausdrückt, und deshalb schreckt der Demüthige davor zurück. Schön sagt der h. Augustin: Otium sanctum quaerit charitas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis neccssitatem.

V. 2 ff. Da nun das Vorsteheramt ein so wichtiges Amt ist, so gibt Paulus die Eigenschaften an, die ein ἐπίσκοπος an sich haben müsse: „Es muß nun ein Vorsteher untadlich sein, Eines Weibes Mann, nüchtern, klug, anständig, gastfreundlich." — Der Apostel beginnt mit der allgemeinsten Eigenschaft, daß der ἐπίσκοπος sei ἀνεπίληπτος d. h. von gutem Rufe, daß an seiner Ehre keine Makel hafte, da dies seine Wirksamkeit hemmen würde: Indecens est, si reprehensibilis sit reprehensor, sagt der h. Thomas. Daher galt auch der defectus bonae famae von jeher als ein kanonisches Hinderniß für den Empfang der h. Weihen. — Ueber den Sinn der zweiten Anforderung: μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, waren und sind die Ausleger getheilter Meinung: 1) Einige ältere legten den Hauptnachdruck auf δεῖ und γυναικός, und gaben den Worten den Sinn: „welcher ἐπίσκοπος werden will, der muß ein Weib haben" d. h. der muß verheirathet sein. Allein abgesehen davon, daß in dieser Erklärung das μιᾶς, was doch gewiß nicht ohne Grund dasteht (s. Win. §. 18. S. 107.), vernachläßigt ist, so passen nach dieser Deutung die Worte nicht im Munde des Apostels. Paulus, der noch vor wenigen Jahren in seinem ersten Briefe an die Korinther (7, 7.) den Wunsch ausgesprochen, daß Alle sein möchten so wie er, nämlich unverheirathet, der in demselben Briefe den Ehestand so hoch erhoben hatte, und dessen beide Schüler und Mitarbeiter, Timotheus und Titus, ohne alle Sp

von Frau und Kindern uns entgegentreten, konnte hier unmöglich sagen wollen: ein Bischof muß verheirathet sein. Wie im Folgenden das τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ nicht heißen kann: der Bischof muß Kinder haben — denn das wäre eine widersinnige Forderung — sondern: wenn er Kinder hat, so müssen diese gehorsam sein, eben so kann auch hier das μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα nur bedeuten: wenn ein Bischof verheirathet ist, so muß er Eines Weibes Mann sein. Das μιᾶς bildet nicht den Gegensatz von „Keinem", sondern von „Mehreren." — 2) Luther gibt den Sinn: der ἐπίσκοπος darf kein Unzüchtiger oder Ehebrecher sein, sondern soll sich mit seinem Einen Weibe begnügen. Allein diese Erklärung ist unsinnig; denn die Forderung kein Unzüchtiger oder Ehebrecher zu sein gilt für alle Christen und hätte vom Apostel nicht speciell für die kirchlichen Vorsteher urgirt zu werden brauchen. Auch würde Paulus, wenn er dies hätte sagen wollen, sich gewiß anders ausgedrückt haben, etwa: μὴ εἶναι μοῖχον. — 3) Mehrere ältere und neuere Ausleger glauben die Worte so deuten zu müssen: Wer nach dem Episkopate strebt, darf gegenwärtig als Christ nicht in Polygamie leben, oder früher als Jude oder Heide darin gelebt haben. Dieser Erklärung ist auch der h. Hieronymus nicht entschieden entgegen, und Theodoret sagt zu ihrer Rechtfertigung: Beim Beginne des Evangeliums sei der ehelose Stand weder von den Heiden geübt noch von den Juden zugelassen worden. Da nun Heiden und Juden, bevor sie Christen geworden, mit zwei, drei und noch mehreren Frauen zugleich in einer gesetzlichen Ehe könnten gelebt und dieselben auch mit in die christliche Gemeinde herübergebracht haben, so erkläre der Apostel, nur wer mit Einer Frau (gleichzeitig) lebe, sei würdig zum bischöflichen Amte: τὸν μιᾷ μόνῃ γυναικὶ συνοικοῦντα σωφρόνως τῆς ἐπισκοπικῆς ἄξιον εἶναι χειροτονίας. Allein, daß diese Worte nicht den Sinn haben: wer Bischof werden will, darf gegenwärtig nicht mehrere Frauen zugleich haben, in Polygamie leben, ist klar. Denn ein solches Verbot versteht sich ganz von selbst, da die Polygamie ebenso wie Mord und Straßenraub dem Wesen des Christenthums widerstreitet. Lächerlich aber wäre es, hier dem Apostel die Worte in den

Mund zu legen: der Bischof darf kein Mörder, kein Straßenräuber sein. Aber auch den andern Sinn: wer Bischof werden will, darf nicht, bevor er Christ geworden, als Jude oder Heide mehrere Frauen zugleich gehabt haben, können wir diesen Worten des Apostels nicht füglich unterlegen. Denn sollten die Worte diesen Sinn haben, so müßte angenommen werden, daß die Polygamie in der damaligen Zeit unter den Juden und Heiden etwas ganz Gewöhnliches gewesen sei. Zu einer solchen Annahme sind wir aber durchaus nicht berechtigt. Im ganzen neuen Testamente finden wir keine einzige Spur von gleichzeitiger Polygamie unter den Juden. Hätte sie bestanden, so würde gewiß der Herr, welcher sich wiederholt und mit aller Strenge gegen die Wiederverheirathung, nachdem die Gattin entlassen, ausspricht, sie strenge getadelt haben. Und die Apostel, welche so oft die Werke des Fleisches aufzählen, würden gewiß die Polygamie, wenn sie bestanden hätte, nicht vergessen haben. Wir finden aber darüber kein Wort. Was nun aber die Heiden angeht, so hatte bei den Griechen sowohl als bei den Römern die Polygamie Infamie zur Folge und wurde als Ehebruch bestraft.*) Bekannt ist, daß Julius Cäsar, als er den Vorschlag machte, in Rom die Polygamie einzuführen, allgemeinen Widerspruch fand. — 4) Beza und andere Ausleger nach ihm fassen die Worte in dem Sinne: Wer als Bischof angeordnet werden soll, darf nicht seine erste Frau verstoßen haben, und nun mit einer andern verheirathet sein. Diese Deutung hat beim ersten Anblicke viel für sich; denn allerdings war damals unter den Juden sowohl als Heiden die Ehescheidung und Wiederverheirathung an der Tagesordnung. Cicero z. B. trennte sich von seiner ersten Frau, um eine reichere zu nehmen, von seiner zweiten, weil sie über den Tod seiner Tochter nicht betrübt genug gewesen sei; und der jüdische Priester Josephus verstieß seine erste Frau, bloß „weil ihre Sitten ihm nicht gefielen“, und schritt dann zu einer zweiten und selbst dritten Ehe. Wie leicht konnte also diese Sitte in der ersten Zeit ins Christenthum herübergenommen werden? —

*) Vgl. Döllinger's Heidenth. und Judenth. S. 679. 699.

Allein der Apostel, welcher 1 Kor. 7, 10 f. sagt: „Denen die verehelicht sind, gebiete nicht ich, sondern der Herr: das Weib scheide sich nicht von ihrem Manne; wenn sie geschieden ist, bleibe sie ehelos oder versöhne sich mit ihrem Manne und der Mann entlasse sein Weib nicht“, — kann unmöglich die Worte μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα in diesem Sinne gesprochen haben. Denn war die Ehescheidung und Wiederverheirathung vermöge des Ausspruches des Herrn (vgl. Matth. 5, 32. 19, 9. Mark. 10, 11 f. Luk. 16, 18.) schon jedem Christen verboten, so brauchte der Apostel dieses Verbot bei den Bischöfen nicht besonders zu urgiren; es verstand sich von selbst. — 5) Es bleibt uns jetzt nur noch eine Auslegung übrig und zwar die: Welcher als Bischof angeordnet werden soll, darf nur einmal ein Weib genommen haben. Daß dies der wahre Sinn sei, daß somit Paulus bei den Worten μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα die successive und nicht die gleichzeitige Polygamie im Auge gehabt habe, zeigt auch unverkennbar die Stelle unten 5, 9., wo er vorschreibt, daß die Wittwe, welche als Diakonisse angestellt werde, „Eines Mannes Weib“ gewesen sei. Hiemit kann er gewiß nicht sagen wollen, sie dürfe nicht mehrere Männer zugleich oder nach Verlassung des einen Mannes einen zweiten genommen haben, sondern nur, sie dürfe nur einmal verheirathet gewesen sein. Ganz analog ist an unserer Stelle die Vorschrift für den kirchlichen Vorsteher. Hier entsteht nun aber die Frage: da der Apostel nicht überhaupt die zweite Ehe verwirft, sondern sie sogar für diejenigen, die sich nicht enthalten können, anräth (vgl. 1 Kor. 7, 9. 1 Tim. 5, 14.), warum will er nicht, daß ein zum zweiten Male Verehelichter als Bischof angestellt werde? — Die Antwort hierauf gibt Paulus selber Tit. 1, 8., wo er sagt, der kirchliche Vorsteher müsse enthaltsam (ἐγκρατής) sein. Der Priester soll mit dem Beispiele der Enthaltsamkeit den Gläubigen vorgehen; das Schreiten zu einer zweiten Ehe ist aber meistens ein Beweis der Unenthaltsamkeit. Dann hat auch die zweite Ehe etwas, wenn auch nicht dem Wesen der Ehe Widersprechendes, so doch die reine Idee derselben Trübendes an sich. Das Wesen der Ehe besteht in der rückhaltlosen Wechselhingabe eines Mannes und einer Frau, so zwar, daß

Beide Ein Leib werden. Ist diese Wechselgabe aber nicht bloß leiblich vollzogen, sondern auch eine freiwillige geistige Hingabe in Liebe gewesen, dann hat es für das reine Gefühl etwas Beleidigendes, wenn nach dem Tode des einen Theils der überlebende Gatte wiederum einer andern Person sich eben so rückhaltlos hingibt; es erscheint als eine Art von Treubruch. Dies fühlte auch der gesunde Sinn der Heiden wohl, welche die einmalige Ehe so hoch hielten. In Rom hatte die pudicitia einen Tempel, in welchem nur unbescholtene Matronen opfern durften, welche einmal verheirathet waren; und es war eine Zierde auf den Epitaphien römischer Frauen, wenn angemerkt werden konnte, daß sie univirae gewesen seien. Besondern Werth legte man auf die eine und einzige Ehe bei Priestern; der pontifex maximus und die flamines bei den Römern durften nur einmal heirathen. Was aber die christliche Ehe insbesondere angeht, so ist sie ein Bild der Einheit Christi mit der Kirche (vgl. Eph. 5, 32.); dies Bild wird aber getrübt durch die zweite Ehe. Daher die Abneigung der ältesten Väter gegen die zweite Ehe. Athenagoras (leg. pro Christ.) nennt sie geradezu eine *εὐπρεπὴς μοιχεία*, und Tertullian verwirft sie, wie die Montanisten überhaupt, schlechthin. Gehen diese beiden zu weit, so spricht Clemens von Alex. ganz das Rechte aus, wenn er (Stromm. III. p. 461.) sagt: welcher sich zum zweiten Male verheirathe, sündige zwar nicht; *οὐ γὰρ κεκώλυται πρὸς τοῦ νόμου, οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίτασιν τελειότητα.* Hiemit stimmt dann auch die älteste kirchliche Observanz überein. Diese gestattete der zweiten Ehe nicht den festlichen Pomp, mit welchem die erste eingegangen zu werden pflegte, Schleier und Krone und solenne priesterliche Einsegnung. Der Digamus blieb von klerikalischen Würden ausgeschlossen; auch wurde ihm die Wohlthat der kirchlichen Almosen hin und wieder nicht zu Theil und wurden anderweitige Bußübungen ihm aufgelegt. Diese Observanz der alten Kirche bildet den besten Commentar zu unserer Stelle und bestätigt die gegebene Erklärung. — Der *ἐπίσκοπος* soll ferner sein *νηφάλιος*, nüchtern nämlich im Geiste d. i. durch keine Leidenschaft, Aufregung verblendet und im Urtheilen gehindert. Aus die-

ser Nüchternheit des Geistes entspringt dann der klare Blick in alle Verhältnisse des Lebens, der richtige Takt; und diese Eigenschaft wird ausgedrückt durch das folgende σώφρων. Er soll sein κόσμιος d. i. in seinem ganzen Aeußern Würde und Anstand beobachtend, ebenso fern von kleingeistiger Zierrerei und Vornehmthuerei, als von rüdem Wesen und schmuzigem Aeußern, ein vir compositus et ordinatus (Seneka). — Zu φιλόξενος vgl. Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. Es ist damit die Gastfreundschaft gegen dürftige, vertriebene, verfolgte Christen, gegen umherreisende Lehrer des Evangeliums u. s. w. gemeint, nicht das Abhalten glänzender Mahle und üppiger Gelage. — Das folgende διδακτικός ist nicht = docilis, „gelehrig", sondern „lehrfähig", mit guten Lehrgaben versehen, δυνατὸς παρακαλεῖν καὶ ἐλέγχειν, wie es Tit. 1, 9. umschrieben wird. — V. 3 f. Als weitere Eigenschaften eines Bischofes werden angegeben: er darf „nicht dem Trunke ergeben" sein (vgl. V. 8. Tit. 2, 3.). Denn wie könnte er als ein Trunkenbold die gehörige Wachsamkeit üben? wie Mäßigkeit und Selbstverläugnung predigen? Und: venter mero aestuans facile despumat in libidinem, sagt der h. Hieronymus. Ferner: „kein Schläger" d. i. er darf nicht ein solcher sein, der bei der geringsten Veranlassung heftig aufbrauset, schimpft und lärmt, weil dies einen Mangel an Selbstbeherrschung voraussetzt und die Untergebenen zurückstößt. Solche Polterer und Lärmer können nicht Diener dessen sein, „der nicht zankte noch schrie, dessen Stimme Niemand auf den Gassen hörte, der das zerknickte Rohr nicht zerbrach und den glimmenden Docht nicht auslöschte", Ezech. 34, 16. Das μὴ αἰσχροκερδῆ, welches die Recepta hinter μὴ πλήκτην hat, fehlt bei den gewichtigsten Zeugen und ist aus Tit. 1, 7. herübergenommen. — Das Gegentheil von πλήκτης ist ἐπιεικής „nachgiebig", sanft, und ἄμαχος „nicht zanksüchtig." Die Ursache vielen Streites und Zankes ist das Geld; daher fügt Paulus hinzu: der Bischof müsse ἀφιλάργυρον d. i. „nicht geizig" sein. — V. 4. Der Bischof muß „dem eigenen Hause wohl vorstehen", und dadurch gleichsam die Probe ablegen, daß er fähig sei zu lenken und zu regieren; seine Tüchtigkeit muß sich in dem kleineren Familienkreise schon erprobt haben, ehe

er als Vorsteher einer größern Familie, der christlichen Gemeinde, angenommen wird. Ob er aber seinem Hause wohl vorstehe, zeigt sich am besten darin, wenn er gehorsame, sittsame Kinder hat. Daher: Und er muß „Kinder haben, die im Gehorsame stehen mit aller Sittsamkeit." Der Nachdruck liegt hier nicht auf *τέκνα ἔχοντα*, so daß der Sinn wäre: ein *ἐπίσκοπος* muß Kinder haben, sondern auf *ἐν ὑποταγῇ* = *ὑπόταχτα*: wenn er Kinder hat, so müssen sie gehorsam sein. Enge an *ἐν ὑποταγῇ* schließt sich das *μετὰ πάσης σεμνότητος*, welches seine Erklärung findet in dem *μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας*, Tit. 1, 6. So verbindet auch die Vulgata, welche cum omni castitate übersetzt. Falsch beziehen Einige es auf *ἔχοντα*: „er muß die Kinder in Gehorsam halten mit aller Würde, oder mit allem Ernste."

V. 5. In einer Parenthese gibt Paulus den Grund für die vorhergehende Anforderung an, indem er in Form eines Schlusses a minori ad maius also argumentirt: „Wenn aber Jemand seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiß, wie wird er für die Gemeinde Gottes Sorge tragen?" Die *ἐκκλησία θεοῦ* d. i. die christliche Gemeinde ist eine große Familie (vgl. V. 15.); alle Gläubigen sind als Kinder Gottes unter einander Brüder, der *ἐπίσκοπος* ist der *οἰκόνομος*. Wenn nun Jemand seiner eigenen kleineren Familie nicht vorzustehen weiß, so zeigt er eben damit, daß er nicht zum Verwalter der größern Gottesfamilie taugt.

V. 6 f. Paulus fährt fort in der Aufzählung der Eigenschaften eines *ἐπίσκοπος*: „er darf nicht ein Neuling sein, damit er nicht aufgeblasen in das Gericht des Teufels falle." — *νεόφυτος* heißt eigentlich ein Neugepflanzter. Dem Ausdrucke liegt das Bild einer Pflanzung zum Grunde, welches der Apostel Röm. 11, 17 ff. weiter ausführt: die Kirche ist eine Pflanzung Gottes, Christus ist der Oelbaum; durch die Taufe wird der Mensch diesem Oelbaume eingepfropft und zieht von diesem fortan eine wahre Lebenskraft. Einen Neueingepfropften nun d. i. einen Neugetauften (*νεοβάπτιστος*, Theophyl., *νεοκατήχητος*, Chrysostom.) soll man nicht zum Bischof nehmen, damit

eine so schnelle Erhebung ihn nicht übermüthig mache und auf blähe, und der Uebermuth ihm dann dieselbe Strafe zuziehe welche den aus Hochmuth gefallenen Satan traf (vgl. Jud V. 9.). Wir nehmen also mit den Meisten τοῦ διαβόλο als objektiven Genitiv: in tale iudicium, in quo etiam diabolus incidit (Hieronym.). Diejenigen, welche di subjektive Fassung des Genit. τοῦ διαβόλου vorziehen, er klären: „damit er nicht falle in die Anklage oder Verläumdung, welche der Teufel durch seine Werkzeuge, die Widersacher des Christenthums, übt" d. h. mit andern Worten: damit er durch seine Aufgeblasenheit den Gegnern des Christenthums keinen Anlaß zu Schmähungen gebe. Aehnlich Erasmus, welcher διάβολος geradezu = calumniator nimmt: ne elatus in superbiam pateat calumniis hominum maledicorum. Allein diese Deutung greift dem Folgenden einigermaßen vor. — Die Kirche hielt immer an dieser Vorschrift des Apostels, daß kein Neophyt zur priesterlichen Würde erhoben werde, fest; nur in ganz besondern Fällen ließ sie Ausnahmen zu z. B. beim h. Ambrosius, Nektarius u. A. — V. 7. Die letzte Anforderung, die Paulus an einen Candidaten der ἐπισκοπή stellt, ist, daß er auch bei den Nichtchristen in gutem Rufe und in Achtung stehe: „Er muß aber auch ein gutes Zeugniß haben von denen, die draußen (nämlich außerhalb der christlichen Gemeinde) sind." Und als Grund hiefür gibt er an: „damit er nicht in Schmach verfalle und in die Schlinge des Teufels." Wir ziehen am besten den Genit. τοῦ διαβόλου bloß zu παγίδα und nicht mit Einigen auch zu ὀνειδισμόν: „in Lästerung und Schlinge des Teufels." Sollte er auch zu ὀνειδισμόν gehören, so müßte die Wortstellung sein: ἵνα μὴ εἰς ὀνειδισμὸν καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου ἐμπέσῃ. Das allein für sich dastehende ὀνειδισμός bezeichnet die Schmach, die Verachtung bei der Gemeinde, der ein ἐπίσκοπος nicht würde entgehen können von dessen früherm Leben als Nichtchristen manches Anstößige unter seinen ehemaligen Genossen bekannt wäre. Säh nun ein solcher, der schon als Nichtchrist unter Nichtchristen übel berüchtigt gewesen war, sich seines frühern schlechten Wandels wegen von seiner nunmehrigen Gemeinde verachtet

so könnte dies leicht für ihn eine Versuchung werden, dem Christenthum ganz zu entsagen und so in die Schlinge des Teufels zu fallen. Der Teufel könnte sich der Schmach, die einen selbst bei den Nichtchristen verrufenen Mann nothwendig als ἐπίσκοπος treffen müßte, leicht als eines Reizmittels bedienen, um ihn wieder zu den Ungläubigen herüberzuziehen, da diese nicht soviel als die strengern Christen aus seinen früheren Verirrungen machen. So nach dem h. Thomas, Estius, Heydenreich u. A. — Das Bild in παγίδα ist hergenommen von der Jagd.

V. 8 ff. Von den Priestern steigt nun Paulus hinab zu den Diakonen und gibt ebenfalls die Eigenschaften an, die ein Diakon an sich haben müsse. Wenn auch die Ausdrücke πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος in der h. Schrift ohne Unterschied gebraucht werden und Träger einer und derselben Würde bezeichnen, so wird doch der Ausdruck διάκονος immer genau von beiden unterschieden (vgl. Phil. 1, 1.), und es liegt uns ob zu untersuchen, welches Amt die hh. Schriftsteller des N. T. mit diesem Worte bezeichneten. Nach der Etymologie bezeichnet διάκονος einen Diener. Nun gab es schon gleich im Beginne der Kirche in der Gemeinde Leute, welche mit untergeordneten Dienstleistungen beauftragt waren. Wir sehen dies aus Apstg. 5, 1 ff., wo die Geschichte des Ananias und der Sapphira erzählt wird. Als nämlich diese wegen ihrer Lüge todt zu den Füßen des Apostels Petrus niederfielen, da traten Diener herein, welche die Leichen wegtrugen und begruben; diese werden οἱ νεώτεροι, auch οἱ νεανίσκοι genannt. Daß Lukas mit diesen Ausdrücken nicht jüngere Leute überhaupt, sondern Männer bezeichnen will, denen das Amt der Todtenbeerdigung oblag, zeigt schon der vorgesetzte Artikel. Die Bezeichnung ist hergenommen aus dem Hebräischen, wo נְעָרִים sowohl „junge Männer" als auch „Diener" bedeutet, ebenso wie der Ausdruck זְקֵנִים = πρεσβύτεροι sowohl „ältere Männer" als auch „Vorsteher" bezeichnet. Der Name διάκονοι für diese Diener der Gemeinde kam, wie es scheint, erst auf, seitdem die hellenistischen Christen über Vernachlässigung ihrer Wittwen bei der täglichen Almosenspendung Klage führten, und die Apostel dadurch sich veranlaßt sahen, zu den schon vorhandenen

Armenpflegern, welche bisher auf hebräische Weise *νεώτεροι* genannt wurden, noch sieben hellenistische wählen zu lassen (vgl. Apstg. 6, 1 ff.). Daß nämlich schon vor Erwählung dieser sieben Männer der Dienst der Ausspendung bestand, zeigt die in der Gemeinde zu Jerusalem schon vorher bestehende Gütergemeinschaft; und daß neben den Aposteln auch schon vorher eigene Armenpfleger da waren, ist höchst wahrscheinlich. Denn die neu aufgestellten sieben Männer waren, wie ihre Namen (Apstg. 6, 5.) ausweisen, lauter Hellenisten, was sicher nicht der Fall würde gewesen sein, wenn nicht schon Diener aus den palästinensischen Judenchristen da gewesen wären. — Das erste Geschäft dieser *διάκονοι* war also die Verpflegung der Armen aus den gemeinschaftlichen Gaben der Gläubigen; daher auch ihr Name. Denn *διακονεῖν*, *διακονία* wird im N. T. häufig von der Almosenspendung an die Armen oder überhaupt von der Erweisung der Werke der Barmherzigkeit gebraucht (vgl. Röm. 15, 25. 2 Kor. 8, 19 f. Hebr. 6, 10 u. a. St.). Daß aber ihr Amt sich nicht bloß auf die leibliche Verpflegung erstreckte, sieht man aus der Anforderung, welche die Apostel an sie machen, „voll h. Geistes und Weisheit zu sein" (Apstg. 6, 3.); dann daraus, daß sie unter Gebet und Handauflegung, also unter Gnadenertheilung in ihr Amt eingesetzt werden (Apgst. 6, 6.); ferner daraus, daß sie als Lehrer auftreten und das Evangelium verbreiten (Apstg. 6, 8 ff.); endlich erhellt dies aus dem Umstande, daß wir auch in den kleinasiatischen Gemeinden, wo eine Gütergemeinschaft unter den Christen nicht Statt fand, Diakonen finden z. B. hier in Ephesus, dann auch in Philippi (Phil. 1, 1.). — Nach dem Gesagten haben wir also unter den Diakonen ausgewählte und geweihte Gehülfen der geistlichen Vorsteher zu denken, denen die Besorgung leiblicher Dienstleistungen in und außer den gottesdienstlichen Versammlungen und in besondern Fällen auch das Amt zu predigen oblag. Wahrscheinlich gehörte auch die Ausspendung der Eucharistie zu ihren Obliegenheiten; denn das *διακονεῖν τραπέζαις*, von welchen Apstg. 6, 2. die Rede ist, haben wir wohl nicht allein auf die Spendung der leiblichen Speise zu beziehen, sondern auch auf die *τράπεζα μυστική* der h. Eucharistie. —

Da nun der Einfluß der Diakonen auf die Gemeinde vermöge ihrer Stellung ein bedeutender, ihre Wirksamkeit auf die Gläubigen in mehrfacher Beziehung viel unmittelbarer war, als die der ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι, so war bei ihrer Auswahl die größte Behutsamkeit und Vorsicht nöthig. Daher gibt Paulus dem Timotheus die Eigenschaften an, die ein Diakon an sich haben müsse, welche im Wesentlichen mit den Anforderungen an einen ἐπίσκοπος übereinstimmen. Er sagt: „Die Diakonen (müssen) gleicherweise ehrbar (sein), nicht doppelzüngig, nicht vielem Weintrinken ergeben, nicht nach schändlichem Gewinne strebend, behaltend das Geheimniß des Glaubens in reinem Gewissen." Zu dem Accusat. διακόνους ist aus dem Vorhergehenden δεῖ εἶναι zu ergänzen. — ὡσαύτως „ebenso", nämlich wie die ἐπίσκοποι. Die Diakonen sollen also sein 1) σεμνοί, honesti, graves, compositi d. h. sie müssen ein gesetztes, anständiges, ehrbares Benehmen haben. In dem pudicos der Vulgata ist der Begriff des Wortes etwas zu enge gefaßt. — 2) μὴ δίλογοι. Ein δίλογος = אִישׁ שְׂפָתַיִם, homo duplex, ist ein zweizüngiger, zweideutiger und daher unzuverläßiger, falscher Mensch. 3) μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντες (vgl. V. 3. μὴ πάροινον). — προσέχειν hier wie 4, 13. Hebr. 7, 13. im Sinne von „ergeben sein." 4) μὴ αἰσχροκερδεῖς. Als Almosenpfleger, Krankenbesucher hatten gerade die Diakonen Gelegenheit zu Unterschlagungen der ihnen anvertrauten Gelder, Erbschleichereien u. s. w. 5) ἔχοντες τὸ μυστήριον κ. τ. λ. Unter μυστήριον versteht der Apostel hier, wie oft, die ganze durch Jesus Christus uns kund gewordene Wahrheit. Er nennt diese ein Geheimniß, weil sie vorher verborgen war und nur durch Offenbarung von Seite Gottes den Menschen bekannt wurde; er nennt sie ein Geheimniß des Glaubens, weil sie den Inhalt des Glaubens bildet und nur durch Glauben von dem Menschen erfaßt und festgehalten werden kann. Was Paulus hier τὸ μυστήριον τῆς πίστεως nennt, bezeichnet er gleich V. 16. durch τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, oder auch μυστ. τοῦ εὐαγγελίου (Eph. 6, 19.), μυστ. τοῦ Χριστοῦ (Kol. 4, 3.). Dasselbe ist τὸ μυστήριον τῆς

βασιλείας τῶν οὐρανῶν Matth. 13, 11. — Dieses Glaubensgeheimniß nun sollen sie bewahren *ἐν καθ. συνειδήσει.* Christlicher Glaube und christliches Leben stehen in der innigsten Wechselwirkung: wer praktisch im Leben die christliche Wahrheit verläugnet, wird auch bald dahin kommen sie theoretisch zu läugnen. Der praktische Atheismus ging immer und überall dem theoretischen vorher (vgl. zu Röm. 1, 21.). — V. 10. Eben weil nun das Amt der Diakonen ein so wichtiges ist, „sollen sie aber auch zuerst geprüft werden, ob sie nämlich die genannten Erfordernisse an sich haben; dann, wenn sie untadelig sind, sollen sie das Diakonat verwalten." Von wem diese Prüfung ausgehen solle, sagt Paulus nicht ausdrücklich; es versteht sich aber von selbst: hier von Timotheus, überhaupt von dem obersten *ἐπίσκοπος* der Gemeinde. Das Verbum *διακονεῖν* in bestimmter Beziehung auf das Diakonenamt findet sich außer hier und V. 13. nur noch 1. Petr. 4, 11.

V. 11. Von den Diakonen geht Paulus zu den Frauen über, um gleich im folgenden Verse wieder zu den Diakonen zurückzukehren. Er sagt: „Die Frauen (müssen) gleicherweise ehrbar sein, nicht verläumderisch, nüchtern, treu in Allem." Daß der Apostel hier nicht von Frauen im Allgemeinen spreche, ist aus dem ganzen Zusammenhange klar; schwierig ist aber die Frage, welche Frauen er speciell im Auge habe. Einige neuere Ausleger (Heydenreich, Lünemann) meinen, es sei hier von den Frauen der Diakonen die Rede, und der Apostel thue dieser insbesondere Erwähnung, weil das Amt der Diakonen, namentlich sofern es in Armen- und Krankenpflege bestand, der Ar[illegible] war, daß ihre Frauen ihnen dabei zur Hand zu gehen hatten. Andere (Estius, Mack) sind der Ansicht, daß di[e] Frauen der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* zugleich gemeint seie[n] und Paulus wolle sagen: auch die Frauen der geistlichen Vorsteher und der Diakonen müssen anständig u. s. w. sein, da[-] mit auch von dieser Seite kein Tadel auf sie falle und ihr[e] Wirksamkeit nicht gehemmt werde. Allein nach beiden Auf[-] fassungen sollte man *γυναῖκας αὐτῶν* erwarten. Besse[r] scheint daher die Ansicht der ältern Ausleger, Chrysostomu[s] Theophyl., Oekumen. u. A., daß nämlich hier von den so-

genannten Diakonissen die Rede sei, von denen Paulus unten Kap. 5. weiter spricht, und die dort χῆραι, Röm. 16, 1. aber ebenfalls διάκονοι genannt werden. Für diese Deutung scheint sowohl die Verbindungspartikel ὡσαύτως, wodurch hier, wie V. 8., der Uebergang zu einem ganz neuen Gegenstande gemacht wird, zu sprechen, als auch das Prädikat πιστὰς ἐν πᾶσιν, welches man am besten auf die Obliegenheiten der Diakonissinnen, die Verwendung der anvertrauten Gelder u. dgl. bezieht. Wenn hier von den Frauen der Diakonen die Rede wäre, so bezöge sich πιστὰς ἐν πᾶσιν auf die Pflichten der ehelichen und häuslichen Treue; dann würde aber das Ganze hinter V. 12. gehören, wo von den häuslichen Verhältnissen der Diakonen die Rede ist. — Das Adjektiv διάβολος kommt nur in den Pastoralbriefen vor (2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3.). Ueber νηφαλίους s. zu V. 2.

V. 12 f. Nachdem Paulus V. 12. gesagt hat, bei der Anstellung der Diakonen solle ebenso wie bei den ἐπισκόποις darauf Rücksicht genommen werden, daß sie nur einmal verheirathet sind (vgl. V. 2.), und sich als gute Haus- und Familienväter bewähren (vgl. V. 4.), so beschließt er V. 13. diesen Abschnitt damit, daß er den Grund angibt (γάρ), warum die Diakonen die genannten Eigenschaften an sich haben müssen: „Als Diakonen sollen angestellt werden Männer Eines Weibes, die ihren Kindern gut vorstehen und ihren Häusern. Denn die das Diakonat gut verwaltet haben (vgl. V. 10.), erwerben sich eine schöne Stufe und viele Zuversicht im Glauben in Christo Jesu." Schwierigkeit macht hier besonders die Erklärung von βαθμὸν καλόν. Das Wort βαθμός (jonisch βασμός, von βαίνω) heißt ursprünglich „Tritt, Stufe", und wird sowohl im eigentlichen als auch im übertragenen Sinne von Ehrenstellen, Aemtern u. s. w. gebraucht. Einige Ausleger (Theodoret, de Wette) verstehen den Ausdruck von der ewigen Seligkeit, und denken dabei an das Wort des Herrn an den treuen Knecht (Matth. 25, 21.): ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω (vgl. unten 6, 19.). Allein zu dieser Erklärung paßt das folgende καὶ πολλὴν παῤῥησίαν ἐν πίστει

nicht; es müßte dies wenigstens voranstehen. Andere ziehe *βαθμὸν καλόν* mit zu *ἐν πίστει*, und erklären entweder „sie erwerben sich eine schöne Stellung — im Glauben d. h. einen bedeutenden Einfluß, um für den Glauben z wirken, einen einflußreichen Posten (Mack), — oder nehme *βαθμόν* im Sinne von *προκοπήν*: „sie erwerben sich eine schönen Fortschritt — — im Glauben" (Chrysostom.). Di meisten Ausleger aber, ältere sowohl wie neuere (Ambros Theophyl., Estius, Corn. a Lap.), beziehen den Ausdru *βαθμὸν καλόν* auf die verschiedenen Stufen der Hi rarchie, so daß der Sinn ist: diejenigen, welche das Dia konat gut verwalten, bahnen sich durch diese gute Verwal tung den Weg zu einem höhern Amte, zum Presbyterat u. s. w. Diese Erklärung ist die natürlichste und paßt an besten zu dem ganzen Gedankengange. Oben V. 1 ff. ha Paulus von solchen gesprochen, welche nach dem Episkopat (Presbyterate) strebten, und er hat dieses Streben nicht ge tadelt, vielmehr gesagt, daß sie nach einem schönen Am trachteten. Hier zeigt er ihnen nun den Weg, wie sie z diesem Ziele gelangen können: nur durch treue Verwaltun des Diakonats erwerben sie sich jenes *καλὸν ἔργον*, wel ches er hier mit Rücksicht auf das Diakonat einen *καλὸ βαθμόν* nennt. — Gegen diese Erklärung darf man nic einwenden, daß, wenn der Apostel ein solches Aufsteigen vo Diakonate zum Presbyterate hätte ausdrücken wollen, er nic *καλόν* sondern *κρείττονα* oder *ὑψηλότερον* hätte schreib müssen. Denn er gebraucht gerade *καλός* mit Rücksicht au das *καλὸν ἔργον* V. 1. Eine andere Einwendung geg die gegebene Deutung hat man hergenommen aus dem Ve bum *περιποιεῖσθαι*, indem man meint, Paulus habe, we er von einer höhern Amtsstufe habe sprechen wollen, d Verbum *ἐπαναβήσασθαι* gebrauchen müssen. Allerdings hä letzteres Wort gut zu *βαθμός* gepaßt, aber durchaus ni zu *πολλὴν παῤῥησίαν*. Paulus wählte deshalb der Kü wegen ein Verbum, welches zu beiden Ausdrücken paßt. Un ter *παῤῥησία ἐν πίστει* haben wir dann die Freimüthig in dem Bekenntnisse und in der Verkündigung des Glauben den Glaubensmuth zu verstehen. Dieser Glaube wi näher bezeichnet durch den Zusatz *τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησ*

Der ächt paulinische Ausdruck πίστις ἐν Χρ. Ἰησ. (vgl. Gal. 3, 26. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4.) ist nicht zu verwechseln mit πίστις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. Jener bezeichnet den Glauben, der in Christo sein Element hat, in ihm wurzelt, in die innigste Verbindung mit ihm setzt und aus ihm seine ganze Lebenskraft hat, also die sogenannte fides charitate formata, wohingegen dieser mehr das Glaubensobjekt ausdrückt. — Der Sinn des Ganzen ist also: wer das Diakonat gut verwaltet, der bahnt sich den Weg zu einem höheren Amte und kann dieses mit voller Freimüthigkeit und Glaubensfreudigkeit verwalten.

§. 4. Die Irrlehrer.

3, 14 — 4, 10.

Die vorhergehenden Anweisungen hat Paulus seinem Jünger Timotheus schriftlich gegeben, damit dieser wisse, wie er sich als Verwalter des Hauses Gottes, der christlichen Gemeinde, zu verhalten, was er dort anzuordnen, welche er als seine Gehülfen anzunehmen habe. Er hofft bald mündlich diese Vorschriften vervollständigen zu können; er hat aber diese vorläufigen Anweisungen für nöthig erachtet, weil er gefährliche Zeiten für die Kirche voraussieht. Zwar wird die Kirche als solche in dem Bekenntnisse der Wahrheit nicht wanken, sie wird festhalten an der beseligenden Lehre von Christo, dem Gottmenschen und Erlöser; allein es werden Manche von diesem Glauben abfallen und durch einen falschen Schein von Frömmigkeit auch Andere zu verführen suchen. Diesen soll Timotheus durch Wort und Beispiel entgegenwirken.

V. 14 f. Die Lesart schwankt zwischen τάχιον (Tischend.) und ἐν τάχει (Lachm.). Da die äußern Zeugen für beide Lesarten fast gleich sind, so möchte die erstere als die schwierigere den Vorzug verdienen: „Dieses schreibe ich dir in der Hoffnung bälder zu dir zu kommen; wenn ich jedoch verziehe, damit du wissest, wie du im Hause Gottes wandeln sollst, das da ist die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit." — ταῦτα bezieht sich auf die vorhergehenden Vorschriften von 2, 1. an. Der Parti-

cipialsatz ἐλπίζων — — τάχιον gibt den adversativen Grund des Schreibens an; denn das Particip. ἐλπίζων ist durch καίπερ aufzulösen. Der eigentliche Grund liegt in dem ἵνα εἰδῇς κ. τ. λ.: obwohl Paulus hofft, bälder, als zu erwarten steht oder stand (der Comparat. τάχιον ist nicht durchaus gleichbedeutend mit dem Positiv ταχέως; vielmehr ist die Comparation nur zurückgetreten), zum Timotheus nach Ephesus zu kommen, so hat er doch, da sich trotz dieser Hoffnung seine Ankunft möglicher Weise noch verziehen kann, vorläufig an ihn geschrieben, damit er wisse, wie er im Hause Gottes, zu dessen οἰκόνομος er bestellt ist, sich verhalten solle. Die christliche Gemeinde ein Haus, eine Familie Gottes zu nennen, ist dem Apostel gewöhnlich (vgl. 1 Kor. 3, 9. 16. 2 Kor. 6, 16. Eph. 22, 22. 2 Tim. 2, 20.). Hergenommen ist dies Bild aus dem A. T., wo Israel häufig בֵּית יְהוָה genannt wird (vgl. Hos. 8, 1. 9, 8. 15.). Paulus nennt hier die christliche Gemeinde mit Nachdruck die Kirche des lebendigen Gottes, im Gegensatze zu den todten Götzen der Heiden: in ihr waltet fortwährend, ihr ist immer gegenwärtig der lebendige Gott, und eben deshalb ist sie auch eine Säule und Grundfeste der Wahrheit. Die Kirche ist eine Säule, ein Pfeiler (στῦλος) der Wahrheit, indem sie dieselbe vor aller Welt sichtbar emporhält, Allen verkündet; sie ist eine Grundfeste (ἑδραίωμα = θεμέλιος, 2 Tim. 2, 19.) der Wahrheit, weil in ihr die Wahrheit sicher und fest ruht, allen Schwankungen enthoben ist, bei allen Angriffen der Irrlehrer — denn von diesen will Paulus gleich reden — unverrückt bleibt. Mit vollem Rechte führen die katholischen Theologen diese Stelle an als ein neutestamentliches Zeugniß für die Unfehlbarkeit der Kirche. Denn ist die Kirche das Haus, worin der lebendige Gott waltet, hat dieser sie zu einem Pfeiler und zu einer Grundfeste gemacht, auf welcher die Wahrheit ruht und durch welchen sie getragen wird, so wird eben dieser Gott sie auch vor Irrthum schützen; wäre sie dem Irrthum zugänglich, so würde sie eben dadurch aufhören, eine Bewahrerin der Wahrheit zu sein. Aus blinder Polemik gegen die katholische Idee von der Kirche haben ältere und neuere protestantische Ausleger die Worte στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς

ἀληθείας nicht als Apposition zu ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος fassen wollen, sondern hinter ζῶντος ein Punkt gesetzt und στῦλος κ. τ. λ. mit dem Folgenden verbunden: „Eine Säule und Grundfeste der Wahrheit und anerkanntermaßen groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit u. s. w." Allein de Wette, Lünemann u. A. sind unbefangen genug einzugestehen, daß bei dieser Verbindung jeder Zusammenhang mit dem Vorigen, nicht nur der logische sondern auch der syntaktische, durchaus verloren gehe. Die neuesten Herausgeber des N. T., Lachmann und Tischendorf, haben sich ebenfalls nicht durch ein dogmatisches Vorurtheil verleiten lassen, sondern ganz richtig hinter ζῶντος ein Komma und hinter ἀληθείας ein Punkt gesetzt.

V. 16. Paulus will nun den kurzen Inhalt, gleichsam den Kern jener Wahrheit, welche die Kirche unwandelbar in sich bewahrt, angeben und leitet dieses ein durch die Worte: „Ja anerkanntermaßen groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit: welcher offenbar ward u. s. w." Das καί ist nicht bloß verbindend, sondern hebt den folgenden Prädikatsbegriff hervor: „die Kirche ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit. Und werth ist diese Wahrheit geschützt und bewahrt zu werden; denn sie ist ohne Widerrede groß und erhaben." Im Deutschen können wir dies καί am besten durch „ja" wiedergeben. Der Apostel nennt nun diese Wahrheit ein μυστήριον τῆς εὐσεβείας, wie oben V. 9. ein μυστ. τῆς πίστεως, ohne Zweifel mit Rücksicht auf die Irrlehrer. Die christliche Wahrheit ist eine solche, die nur der wahrhaft fromme Sinn, die εὐσέβεια, erfaßt und bewahrt, während sie dem Hochmuthe und der Unreinigkeit des Herzens sich entzieht (vgl. 4, 2 f.). Er nennt diese Wahrheit ein ὁμολογ. μέγα μυστήριον d. i. ein ohne Widerrede wichtiges, inhaltschweres Geheimniß; denn wie könnte es für uns Menschen eine größere Wahrheit geben als die, welche gleich in kurzen Zügen angedeutet wird, daß Gott ist Mensch geworden u. s. w. Bevor wir aber den nun folgenden Inhalt des μυστήριον τῆς εὐσεβείας aus einander legen, müssen wir uns zuerst über die Lesart und Construktion entscheiden. Was zunächst die Lesart angeht, so wechselt diese zwischen θεός, ὅς und ὅ ἐφανερώθη. Für die

gewöhnliche Lesart $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ sprechen fast alle Minuskeln und Lektionarien, außerdem die griechischen Ausleger; sie bietet den leichtesten Sinn und macht diese Stelle zu einer klassischen für den Beweis der Gottheit Christi. Aber eben deshalb ist sie auch sehr verdächtig. Für ὅ sprechen cod. D*, Vulg., Itala und die lateinischen Väter. Dieses ὅ kann sich dann nur auf μυστήριον beziehen: „anerkannt groß ist das Geheimniß, welches erschienen ist im Fleische u. s. w." Unter μυστήριον ist dann Christus zu verstehen, der Inbegriff aller geoffenbarten Geheimnisse Gottes. Die bei weitem meisten äußern Zeugen stimmen für die Lesart ὅς, und diese verdient auch aus innern Gründen den Vorzug. Denn einerseits ist sie die schwierigere; andrerseits läßt sich die Entstehung der beiden andern Lesarten leicht aus dieser erklären. Das Wort $\vartheta\varepsilon\acute{o}\varsigma$ wird nämlich in den Majuskelhandschriften gewöhnlich abgekürzt $\overline{\Theta\Sigma}$ geschrieben, so daß eine Verwechslung zwischen $\overline{\Theta\Sigma}$ und ΟΣ leicht stattfinden konnte. Die Lesart ὅ ist aber eine Correktur, weil man für ὅς keine grammatische Verbindung sah. Müssen wir nun mit Lachm. und Tischend. die Lesart ὅς festhalten, so fragt es sich weiter, wie dieser Relativsatz zu den folgenden Sätzen sich verhält. Es ist nur eine doppelte Annahme möglich: entweder bilden sie das Prädikat zu dem hier umschriebenen Subjekte, so daß ein οὗτος zu ergänzen ist: „welcher erschien im Fleische, der wurde gerechtfertigt im Geiste, erschien u. s. w." — oder sie stehen alle mit ἐφανερώθη ἐν σαρκί parallel, und sind von ὅς abhängig. Letztere Fassung ist durchaus vorzuziehen. Das Subjekt, worauf das Relativ ὅς sich bezieht, ist zwar nicht ausgedrückt; es kann aber nicht zweifelhaft sein. Das N. T. kennt nur Einen, der im Fleische geoffenbart, unter den Heiden gepredigt, in Herrlichkeit ist aufgenommen worden: Christum, den Sohn Gottes. Allerdings erscheint es beim ersten Anblicke auffallend, daß der Inhalt des μυστήριον τῆς εὐσεβείας in sechs kurzen Relativsätzen angegeben wird; allein dies erklärt sich leicht, wenn wir mit den meisten neuern Auslegern annehmen, daß der Apostel diese Worte aus einem damals bekannten christlichen Liede entlehnt habe. Der ganze rhythmische Bau dieser kurzen Sätze und der ganze Parallelismus, der immer zwischen je zwei Gliedern,

die einen Gegensatz bilden, stattfindet, spricht für diese Voraussetzung. Auch wissen wir aus Eph. 5, 19. Kol. 3, 16., daß gleich in der ersten christlichen Zeit Hymnen und geistliche Lobgesänge in den gottesdienstlichen Versammlungen gesungen wurden. Uebereinstimmend damit berichtet Eusebius (K. G. V. 28.), daß die Christen von Gläubigen der ersten Zeit verfaßte Lieder hätten, in welchen sie Jesum Christum lobpreisend als Gott besängen: ψαλμοὶ δὲ καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ἀπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. Dasselbe ersehen wir auch aus dem Schreiben des jüngern Plinius an Trajan, worin dieser als Aussage der Christen berichtet: quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem. Aus einem solchen Wechselgesang (Responsorium, Antiphon) ist nun auch wahrscheinlich diese Stelle genommen. Man wendet zwar gegen diese Annahme ein, es sei in diesen Worten kein hoher poetischer Schwung bemerklich; dann sei es auch unwahrscheinlich, daß Paulus gerade ein solches Lied benutzt habe, um das Hauptthema der evangelischen Lehre in wenigen Worten anzugeben. Allein in Kirchenliedern, zumal in dogmatischen, welche die Stelle eines Glaubenssymbols vertreten sollen, ist ein hoher poetischer Schwung nicht zu erwarten, ja würde da ganz am unrechten Orte angebracht sein. Auch sieht man nicht ein, warum der Apostel nicht eine Stelle aus einem bekannten Kirchenliede seinem Vortrage sollte eingewebt haben, wenn diese seinen Gedanken genau ausdrückte. Also:

„Welcher offenbar ward im Fleische,
bewährt im Geiste;
(welcher) geschaut ward von den Engeln,
verkündet unter den Heiden;
(welcher) geglaubt ward in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit."

Der erste Satz ἐφανερώθη ἐν σαρκί ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit Joh. 1, 14.: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Hier wie dort bezeichnet σάρξ die menschliche Natur im Gegensatze zu der göttlichen. Das Verbum φανεροῦσθαι wird auch 1 Joh. 1, 2. 3, 5. von der Menschwerdung Christi

gebraucht; mit ἐν σαρκί ist es nur hier verbunden, viel-leicht im Gegensatz zu dem damals schon auftauchenden Doketismus. — In ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι hat das Verbum δικαιοῦσθαι die Bedeutung „bewährt oder erwiesen werden", wie Matth. 11, 19. Luk. 7, 35. Das ἐν πνεύματι steht aber im Gegensatze zu ἐν σαρκί, bezeichnet mithin die göttliche Natur in Christo (vgl. Röm. 1, 4. Hebr. 9, 11.). Also der erste Gegensatz: welcher sichtbar ward in menschlicher Natur und bewährt, erwiesen in göttlicher Natur d. i. als Gott, nämlich durch Thaten und Wunder. — Der zweite Gegensatz hebt an mit dem Uebersinnlichen und steigt herab zum Sinnlichen: ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν. Mit einigen ältern Auslegern unter ἀγγέλοις die Apostel zu verstehen, ist durchaus gegen den paulinischen Sprachgebrauch. Auch können diese Worte unmöglich auf die Engelerscheinungen der evangelischen Geschichte z. B. bei der Versuchung Christi (Matth. 4, 11.), bei seinen Leiden (Luk. 22, 43.), bezogen werden; denn da müßte es umgekehrt heißen: ὤφθησαν αὐτῷ ἄγγελοι. Die Die meisten neueren Ausleger (Mack, Lünem. u. A.) verstehen den Ausspruch von der Erscheinung des erhöheten Christus im Himmel vor den Engeln: er erschien, als er zum Himmel fuhr und in seiner verklärten Menschheit sich zur Rechten des Vaters setzte, den Engeln als ihr Herr und Gebieter. Allein der Gegensatz: ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν und die beiden Realparallelen Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12. führen auf eine andere Deutung. In der ersten Stelle will Paulus die Größe seines Berufes mit seiner persönlichen Richtigkeit in Contrast setzen; deshalb führt er die Aufgabe seiner Wirksamkeit durch alle Stufen hindurch. Zuerst, sagt er, habe er den Heiden zu predigen, dann alle Menschen zu erleuchten, Beides aber, damit nun auch den Herrschaften und Mächten im Himmel d. i. den Engeln durch die Kirche die Weisheit Gottes kund werde. In der zweiten Stelle spricht Petrus von dem Evangelium, „in welches zu schauen selbst die Engel gelüstet." In beiden Stellen liegt der doppelte Gedanke ausgesprochen: zuerst, daß auch die Engel an den Vorgängen auf Erden innigen Antheil nehmen; dann, daß die Rathschlüsse Gottes, welche im Lau-

leit zur Erlösung des menschlichen Geschlechts sich ver-
chen, erst in ihrem Hervortreten, also gleichsam ex ef-
, den Engeln bekannt werden. In derselben Weise ist
uch der vorliegende Ausspruch zu fassen: Christus wurde
Gottmensch und Erlöser der Menschheit geschaut von den
n. Zwar schauten die Engel von dem lumen gloriae
ltet in der Wesenheit Gottes auch seinen ewigen Rath-
, die Menschen zu erlösen; allein die Art und Weise,
ieser Rathschluß sich realisiren sollte, gleichsam die ein-
Strahlen der göttlichen Weisheit und Güte, lernten
t in ihrem Hervortreten kennen. — In dem ἐκηρύχθη
νεσιν bildet ἐν ἔθνεσιν den Gegensatz zu ἀγγέλοις:
l wurde Christus als Gottmensch und Erlöser erkannt,
l von den höchsten Creaturen, den Engeln, als auch
en niedrigsten, den Heiden. — Der dritte Gegen-
ebt an mit dem Irdischen und steigt auf zum Himmli-
die Welt nahm ihn auf im Glauben, der Himmel in
chkeit.

, 1 ff. „Der Geist aber sagt es ausdrücklich,
in späteren Zeiten Einige von dem Glau-
abfallen werden, indem sie ihren Sinn rich-
auf Irrgeister und Dämonenlehren." Wie
die Partikel δέ anzeigt schließen sich diese Worte enge
s Vorhergehende an. Paulus hat nämlich 3, 16. den
Inhalt des christlichen Glaubens angegeben und hat
ein Geheimniß genannt, welches ohne Widerrede
und erhaben sei, das jedoch nur der fromme Sinn fasse
ewahre. Aber, fährt er nun hier fort, er weiß es sicher,
äter gewisse Leute von dem Glauben an diese beseli-
Wahrheit abfallen und sich den Irrlehrern zuwenden
. Unter πνεῦμα ist der heilige Geist zu verstehen,
den Aposteln und den Gläubigen der erste Kirche so
z wirkte und ihnen die Zukunft offenbarte. — ῥητῶς
m Gegensatz zu dem, was nicht klar und bestimmt
heilt ist, also = φανερῶς, ὡς μὴ ἀμφιβάλλειν.
rigens Paulus hier Geistesoffenbarungen im Auge habe,
m selbst zu Theile geworden (wie Apstg. 20, 22 f.),
b er auf prophetische Aussprüche anderer gottbe-
rter Personen hindeute, wie Einige aus dem ῥη-

τῶς haben folgern wollen, müssen wir unentschieden lassen.
Der Ausdruck ὕστεροι καιροί ist nicht zu verwechseln mit ἔσχατοι καιροί oder ἔσχαται ἡμέραι, wodurch gewöhnlich die letzte Zeit unmittelbar vor der Wiederkunft Christi zum Gerichte bezeichnet wird (vgl. 2 Tim. 3, 1. 1 Petr. 1, 5.).
Vielmehr weist ὕστεροι καιροί einfach auf die Zukunft hin.
Man beachte den Artik. τῆς πίστεως: von dem Glauben, der oben 3, 16. näher bezeichnet ist. — Im Folgenden προσέχοντες — — βρωμάτων V. 3. gibt Paulus eine Charakteristik der Urheber des Abfalls vom Glauben, der Irrlehrer. Er nennt sie zuerst πνεύματα πλάνα und δαιμόνια. Wie in den ächten Lehrern der Kirche der Geist der Wahrheit und der Frömmigkeit wirkt, und ihre Lehre eine von Gott herrührende, eine διδασκαλία τοῦ θεοῦ ist, so wirkt in den Irrlehrern der Geist des Irrthums und der Verführung, ihre Lehren sind Eingebungen der bösen Geister, der Dämonen. Daher nennt Paulus die Irrlehrer selbst metonymisch „Irrgeister" und ihre Lehren „Dämonenlehren." Aehnlich 1 Joh. 4, 3.: „Jeder Geist, der nicht bekennt Jesum, ist nicht aus Gott, und dieser ist der Geist des Widerchrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt." Einige wollen den Genit. δαιμονίων objektiv fassen: „Lehren über Dämonen", und Paulus soll hiemit ein charakteristisches Merkmal der essenisch-gnostischen Irrlehrer geben, die soviel von der höheren Geisterwelt, von den Aeonen u. s. w. zu sprechen wußten. Allein diese Fassung paßt nicht zu dem folgenden ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων κ. τ. λ., worin Paulus weitere Merkmale der Irrlehrer angibt. Streitig ist hier unter den Auslegern die Verbindung. Einige wollen ἐν ὑποκρ. ψευδολόγων mit ἀποστήσονται oder mit προσέχοντες verbinden entweder als Angabe der Ursache, der Veranlassung: „durch oder wegen Heuchelei von Lügenrednern", oder als Angabe der Art und Weise des Abfalls oder als Charakteristik der Abfallenden mit Ergänzung von ὄντες: „in Heuchelei Solcher, welche falsche Lehren vortragen." Allein am natürlichsten ist es den Genit. ψευδολόγων von διδασκαλίαις abhängig sein zu lassen und ἐν ὑποκρίσει als eine vorangestellte nähere Bestimmung zu ψευδολόγων zu fassen: „sich hinneigend zu Dämonenlehren Solcher, die bei

uchelei Lügenredner sind" d. h. die mit ihrer Lüge
h Heuchelei verbinden, die durch ihre strenge Ascese sich
Schein einer außerordentlichen Frömmigkeit geben und
urch um so gefährlicher sind. So auch Estius: doctri-
, inquam, hominum in hypocrisi loquentium men-
ium. — Einen Gegensatz zu ἐν ὑποκρ. ψευδ. bildet
Folgende: „Die gebrandmarkt sind an ihrem
αν steht ohne besondern Nachdruck) Gewissen." Also:
h Außen hin geben sie sich einen guten Anschein durch
strenge Enthaltsamkeit, innerlich aber sind sie ent-
t. Wie Verbrechern das Merkmal ihrer Schuld aufge-
mt wird und sie dasselbe immer mit sich umhertragen, so
en diese das Bewußtsein ihrer Sünden in ihrem Gewis-
mit sich umher, wenn sie auch äußerlich noch so fromm
einen. Vgl. Tit. 1, 15. Aehnlich Cicero (in Catil. 1, 6.):
e nota domesticae turpitudinis non inusta vitae tuae
? Unrichtig versteht Theodoret den Ausdruck von sittli-
Unempfindlichkeit und Verstocktheit und zwar deshalb,
l die verbrannten Stellen des Körpers die Empfindungs-
gkeit verlieren. Richtig aber Theophyl.: „da sie sich ih-
großen Unreinheit bewußt sind, so trägt ihr Gewissen
unauslöschlichen Brandmale ihres schmutzigen Lebens."
derum liegt in diesen Worten die alte Wahrheit, daß ein
haftes Leben die Quelle der Häresie ist. — V. 3. Die
ehrer werden ferner charakterisirt als solche, „die da
bieten zu heirathen, (und gebieten) sich zu ent-
ten (gewisser) Speisen." Vor ἀπέχεσθαι ist aus
vorhergehenden κωλυόντων ein κελευόντων zu er-
en. Eine ähnliche Construktion s. oben 2, 12., vgl.
or. 14, 34. (Win. §. 66. S. 548.). — Aus dieser An-
ung sehen wir, daß Paulus hier dieselbe Irrlehre im
e hat, gegen welche er schon im Briefe an die Kolosser
20 ff. polemisirt, und mit der die Kirche der drei ersten
hunderte soviel zu kämpfen hatte. Bekanntlich waren es
r Saturnin, Marcion und die Enkratiten, welche die
und den Genuß verschiedener Speisen, besonders des
ches, verboten (Euseb. K. G. 4, 29.). Woher aber die-
weit verbreitete Irrthum, dessen Keime wir hier schon in
apostolischen Zeit entdecken? Jedem Irrthume liegt eine

Wahrheit zum Grunde; denn der Irrthum ist nur die verzerrte Wahrheit. So auch hier. Allerdings haftet nach dem Sündenfalle an der natürlichen Geschlechtsvermischung eine Makel, und lastet auf der ganzen Natur ein Fluch; aber erstere wird ausgelöscht durch die sakramentale Gnade der Ehe, letzterer wird aufgehoben durch Segnung und Gebet. Diese Irrlehrer faßten also die Erlösung durch Christus nicht in ihrer auch die Natur umfassenden Bedeutung auf. Seine letzten Wurzeln aber hatte dieser Irrthum in dem Dualismus, in der Annahme, daß die Materie von Ewigkeit her als böses Princip neben Gott existire. — In dem Folgenden: „welche doch Gott geschaffen zum Genusse mit Danksagung für die Gläubigen und die, so die Wahrheit erkannt haben" —, widerlegt Paulus bloß den zweiten dieser Irrthümer. Ueber den ersten, das Eheverbot, erklärt er sich hier nicht ausdrücklich; allein indirekt erhält das, was er gegen das Speisegebot vorbringt, zugleich eine Widerlegung des Eheverbotes. Auch hat er bereits oben 2, 15. die wahre, christliche Idee von der Ehe angedeutet. Er hebt nun hier hervor, daß Gott die Speisen erschaffen habe zum Genusse, die Irrlehrer also, indem sie den Genuß gewisser Speisen verdammen, Gottes Werk verläugnen und Gottes Absicht bei der Schöpfung entgegen arbeiten. Er fügt hinzu *μετὰ εὐχαριστίας*: Gott hat die Speise für den Menschen nicht bloß zum sinnlichen Genusse erschaffen, sondern der Mensch soll sie nach dem Willen Gottes genießen mit Danksagung; denn eben durch die Danksagung wird der Genuß zu einer sittlichen, heiligen Handlung gemacht. Dieser Zweck Gottes in der Schöpfung wird aber nur verwirklicht bei den Gläubigen. Die *πιστοὶ* bilden hier den Gegensatz zu den Irrlehrern. Da diese die Materie für an sich böse hielten, so konnten sie zu einem dankbaren Genusse sich nicht erheben; bei ihnen wurde also der ganze Schöpfungszweck: dankbarer Genuß, nicht realisirt. Die *πιστοὶ* werden näher bezeichnet als solche „welche die Wahrheit erkannt haben." Welche Wahrheit aber Paulus speciell im Auge habe, erklärt V. 4., nämlich die: „daß jegliches Geschöpf Gottes gut ist, und nichts verwerflich, wenn es mit Danksagung ge

ssen wird." Der erste Satz stützt sich auf 1 Mos. 1, 31.:
nd Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und es war
r gut (vgl. Röm. 14, 14. 20. Apstg. 10, 15.); der
ite findet aber seine Begründung V. 5.: „denn es wird
heiligt durch das Wort Gottes und die Anru-
ng." Das Subjekt zu ἁγιάζεται kann nur πᾶν κτίσμα
ῦ μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον sein. In dem
άζειν, welches in seinem eigentlichen Sinne: „zu etwas
ligem machen" festzuhalten und nicht mit Einigen deklarativ:
r rein und erlaubt erklären", zu fassen ist, liegt ausge-
ckt, daß an der Natur allerdings etwas Unreines, Un-
iges haftet; denn sonst bedürfte sie der Heiligung nicht.
se Heiligung geschieht nun διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύ-
ς. Einige Ausleger haben willkürlich λόγος = πίστις
ommen: „durch den Glauben an Gott"; Andere halten
r die ursprüngliche Bedeutung von λόγος fest, nehmen
r θεοῦ als objektiven Genitiv = oratio ad Deum fa-
. Noch Andere beziehen den Ausdruck auf das Wort,
lches Gott 1 Mos. 1, 29 f. nach der Schöpfung zu Adam
ach: „Siehe ich gebe euch alles Kraut auf der ganzen
de und alle Bäume; euch sollen sie sein zur Speise", und
lches seinem Inhalte nach dem Noe wiederholt wurde 1 Mos.
4. Sie übersetzen: „denn es wird für erlaubt erklärt
ch göttlichen Ausspruch." Allein ohne Zweifel ist der Aus-
ck zu verstehen von dem im Tischgebete ausgesprochenen
rte Gottes. Paulus nennt dies Tischgebet ein „Wort
ttes", weil es bei den Juden und gewiß auch bei den
en Christen aus biblischen Aussprüchen, Psalmen und der-
ichen bestand. Die ἔντευξις ist dann die Anrufung des
tlichen Namens als Theil oder Schluß des Gebetes. Wie
Christen der ersten Jahrhunderte vor dem Essen zu beten
gten, sehen wir aus den apostolischen Constitutionen, wo
II. 49.) ein Tischgebet (εὐχὴ ἐπ' ἀρίστῳ) vorkommt,
ches also lautet: „Gegrüßet seist du, o Herr! der du
h ernährst von meiner Jugend an, der du Nahrung gibst
r Creatur. Erfülle mit Freude und Wonne unsere Her-
, damit wir in Allem immer volle Genüge haben und
h sind zu jedem guten Werke (2 Kor. 9, 8.) in Christo
n unserm Herrn, durch den dir sei Herrlichkeit, Ehre und

Stärke in alle Ewigkeit. Amen." Zur Zeit des h. Athanasius und Chrysostomus scheint dies das gewöhnliche Tischgebet gewesen zu sein (Athan. de virginit., Chrysost. hom. 5[illegible] in Matth.). Uebrigens erhellt aus diesen Worten des Apostels die hohe Bedeutung des Tischgebets. Seit dem Sündenfalle nämlich lastet auf der ganzen Natur ein Fluch (v[illegible] zu Röm. 8, 20.), haftet an ihr eine Makel. Indem a[illegible] der menschliche Leib in Speise und Trank die äußere Na[illegible] in sich aufnimmt, verunreinigt er sich und participirt an d[illegible]sem Fluche der Natur. „Geheiligt" nun d. i. dem Flu[illegible] enthoben und von der Unreinigkeit befreit, somit auch h[illegible]samer für den Leib, wird die Nahrung durch das Tischgebet. Dieses ist also im niedrigsten Grade dasselbe, was i[illegible] einem höhern die kirchliche Benediction, eine Desinfection und Weihe der Natur. Die Legende des h. Johannes mi[illegible] dem Giftbecher erhält hienach eine tiefere Bedeutung. Wenn nun unser Heiland Matth. 15, 11. sagt: „Nicht, was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was vom Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen", so steht dies mit dem Gesagten nicht in Widerspruch. Denn der Herr spricht von einer geistigen Unreinheit, wohingegen hier zunächst von der körperlichen die Rede ist.

V. 6. Nachdem Paulus die Irrlehrer hinreichend charakterisirt hat, wendet er sich wieder an Timotheus, indem er fortfährt: „Wenn du dieses den Brüdern anbefiehlst, so wirst du ein guter Diener Christi sein, auferzogen in den Worten des Glaubens und der guten Lehre, die du erfaßt hast." — ταῦτα beziehen wir am besten auf die unmittelbar vorhergehende Widerlegung der Irrlehre, die also als im Keime schon vorhanden gedacht werden muß. Andere wollen es auf die 3, 16. angegebenen christologischen Grundlehren zurückbeziehen; dann müßte V. 1—5. in Parenthese eingeschlossen werden, wozu aber gar kein Grund vorliegt. Die Beziehung auf alles von 3, 16 — 4, 5. Gesagte, die Chrysostomus, Estius u. A. vorziehen, geht deshalb nicht füglich an, weil 3, 16. zu fern und nicht im direkten Gegensatze zu 4, 1—5. steht. — ὑποτίθεσθαι eigentlich „unter den Fuß gegen", dann „anrathen, befehlen." — καλὸς ἔση

διάκονος Χρ. d. h. so wirst du dich als einen guten Diener Christi oder des Evangeliums bewähren. Dieses *καλὸς διάκ.* wird näher bestimmt und zugleich die folgende Warnung vorbereitet durch *ἐντρεφόμενος — — διδασκαλίας*. Die *λόγοι τ. πίστεως κ. τ. καλῆς διδασκ.* sind die Glaubenslehren, die uns durch das wahre, unfehlbare Lehramt der Kirche mitgetheilt werden. Diese sind eine Nahrung (*ἐντρέφεσθαι* = innutriri) für unsere Seele und zwar eine fortwährende; daher das Präsens *ἐντρεφόμενος*. Durch das Perfekt. *παρηκολούθηκας* wird darauf hingewiesen, daß Timotheus schon früher die reine Lehre richtig aufgefaßt und bisher treu daran festgehalten habe. Vgl. 2 Tim. 2, 15. 3, 10. — Statt des gewöhnlichen *ᾗ παρηκολ.* hat Lachm. nach codd. A. 80. den Genit. *ἧς παρακολ.* aufgenommen. Wäre diese Lesart die richtige, so hätten wir hier eine Attraktion des Relativs im Dativ, die zwar selten, aber nicht ohne Beispiel ist (vgl. Win. §. 24. S. 148.).

V. 7 ff. „Die heillosen und altweibischen Fabeln dagegen (*δέ*) vermeide; vielmehr übe dich für die Gottseligkeit." *βέβηλος* = profanus, was außer einem heiligen Bezirke liegt, keinem Gotte geweiht ist, daher: „unheilig, gemein", auch „unheilbringend" (vgl. avis profana bei Ovid). — *γραώδης* = anilis, altweibisch, daher „thöricht, abgeschmackt" (vgl. 2 Tim. 2, 23.). Unter *μύθους* haben wir die unfruchtbaren Spekulationen und theosophischen Systeme der Häretiker, von denen schon im Anfange des Briefes (1, 4.) die Rede war, zu verstehen. Mit diesen altweibischen Fabeleien soll Timotheus durchaus nichts zu schaffen haben; dagegen soll er wie ein Mann ringen und kämpfen (*γυμνάζειν* eigentlich „nackt Leibesübungen anstellen") um wahre Frömmigkeit. Wie Paulus hier das Bild von den Gymnasien hernimmt, so ermahnt er unten 6, 12. in einem ähnlichen vom Wettkampfe hergenommenen Bilde: *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*. — V. 8. Begründung der vorhergehenden Ermahnung: „Denn die leibliche Uebung ist zu Wenigem nütze; die Frömmigkeit hingegen ist zu Allem nütze." Viele neuere Ausleger und unter den älteren auch Ambrosius und Thomas verstehen unter *σωματικὴ γυμνασία* die Enthaltungen der Irr-

lehrer von der Ehe und von gewissen Speisen, von den V. 2. die Rede gewesen, und sie vergleichen Kol. 2, 2 Allein hätte der Apostel diese im Auge gehabt, so würde sich ohne Zweifel stärker ausgedrückt und gewiß nicht ges- haben, sie seien zu Wenigem nütze, sondern sie nützen gar nichts, seien vielmehr (im Sinne der Irrlehrer) schädlich haft und verderblich. Besser also nehmen wir mit A- dern (Theodoret, Mack, de Wette) das Wort γυμνασία seinem ursprünglichen Sinne, wonach es den Inbegriff d Anstrengungen und Entbehrungen bezeichnet, durch welche Grie- chen und Römer Gesundheit, Stärke und Gewandtheit de Körpers bezweckten, also körperliche, gymnastische Ue- bungen, so daß der Apostel das in γύμναζε V. 7. an gefangene Bild hier fortsetzt. Von dieser körperlichen Uebung sagt er nun nicht, sie sei durchaus unnütz, sondern sie se nur zu Wenigem nütze, nämlich nur dazu, um den Kör- per gewandt und stark zu machen, und ihn zur Erlangung eines irdischen Siegespreises zu befähigen. Die durch geistig Uebung erlangte Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit hingegen sei zu Allem nütze. — Das πρὸς ὀλίγον mit Einigen hier wie Jak. 4, 14., von der Zeit zu fassen: „für eine kurz Zeit", geht wegen des Gegensatzes, worin es zu πρὸς πάντα steht, nicht an. Dieses πάντα wird näher erklärt durch den Zusatz: „indem sie (die Frömmigkeit) die Verhei- ßung des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens hat." Während die körperliche Uebung nur für das körperliche Leben Nutzen bringt, umfaßt die geistig Uebung zur Frömmigkeit sowohl das zeitliche als auch das jenseitige Leben; sie hat die Verheißung eines jetzigen und eines zukünftigen glücklichen Lebens. Bei der ἐπαγγελία ζωῆς τῆς νῦν dachte Paulus ohne Zweifel an Stellen des A. T., in welchen der Frömmigkeit ein zeitliches Wohl- ergehen verheißen wird, z. B. Ps. 1, 1 ff. 2 Mos. 20, 12. — Zu Bekräftigung des Gesagten fügt er V. 9. hinzu „Wahr ist das Wort und aller Annahme werth" (vgl. 1, 15.). Dieser Ausspruch bezieht sich auf das zunächst vorhergehende ἐπαγγελίαν ἔχουσα κ. τ. λ., nicht auf 3, 16 wie ein Ausleger will. — Um nun dem Timotheus zu ze- gen, wie zuverläßig (πιστός) das der Frömmigkeit verh-

gene Leben sei, weiset Paulus ihn V. 10. hin auf die Zuversicht, womit er und alle Getreuen Gottes unter allen Beschwerden und Beschimpfungen daran festhalten: „Denn dafür arbeiten und kämpfen wir, weil wir unsere Hoffnung gesetzt haben auf den lebendigen Gott, welcher ist der Retter aller Menschen, zumeist der Gläubigen." — εἰς τοῦτο geht nicht auf das folgende ὅτι ἠλπίκαμεν: „deßhalb, weil wir gehofft haben", sondern auf das V. 8. Vorhergehende, und zwar speciell auf die ἐπαγγελία ζωῆς τῆς μελλούσης als der Hauptverheißung: „für dieses zukünftige Leben arbeiten wir u. s. w." Statt des gewöhnlichen ὀνειδιζόμεθα hat Lachm. nach codd. ACFGK mit Recht ἀγωνιζόμεθα aufgenommen. Denn letztere Lesart ist nicht nur äußerlich stärker verbürgt, sondern paßt auch besser in den Zusammenhang, besonders zu dem γυμνάζειν V. 7. 8. — Das Perfekt ἠλπίκαμεν steht hier wie 1 Kor. 15, 19. 2 Kor. 1, 10. — ζῶντι hat den Nachdruck: „der lebendig ist", der also das Leben, was er verheißen, auch zu geben vermag. Dieses θεῷ ζῶντι wird noch besonders hervorgehoben in dem Zusatze: ὅς ἐστιν σωτὴρ κ. τ. λ. Gott ist der Retter aller Menschen seinem Willen nach, er will alle Menschen zum Heile führen (vgl. 2, 4.); dieser sein Wille realisirt sich aber nur bei den Gläubigen, welche die σωτηρία wirklich erlangen. Für diese ist also Gott der σωτήρ im eigentlichen und vorzüglichen Sinne; daher μάλιστα πιστῶν.

§. 5. Verschiedene Vorschriften für die Amtsführung.
4, 11 — 6, 2 a.

Was Paulus eben von der wahren Frömmigkeit gesagt hat, das soll Timotheus der Gemeinde verkünden; aber er soll nicht bloß durch Worte predigen, sondern durch seinen ganzen Wandel, durch sein Beispiel. Und der Apostel gibt nun seinem Jünger specielle Vorschriften über sein Verhalten gegen Gemeindeglieder jedes Alters und Geschlechts, insbesondere gegen die Wittwen und Diakonissinnen; ferner ertheilt er ihm Anweisungen und Rathschläge, welche die Presbyter und die kirchliche Disciplin überhaupt betreffen; auch der Sklaven wird hier gedacht.

V. 11. Die Worte: „Dieses gebiete und lehre", bilden nicht so sehr den Schluß des vorhergehenden Absatzes, als vielmehr den Eingang zu einer neuen Reihe von Vorschriften und Anweisungen. — ταῦτα bezieht sich auf alles von 3, 16 — 4, 10 Gesagte zurück: haec, quae dixi de magno pietatis sacramento, de vitandis haeresibus et sana doctrina retinenda deque pietate ad omnia utili praecipe et doce i. e. praecipiens doce, cum auctoritate fidelibus trade (Estius).

V. 12. Damit aber die Lehren und Vorschriften des noch jungen Timotheus den gehörigen Nachdruck haben, muß er dieselben durch sein Beispiel unterstützen. Daher fährt der Apostel fort: „Niemand möge deine Jugend verachten, sondern sei ein Muster der Gläubigen in Wort, in Wandel, in Liebe, in Glauben, in Reinheit." Zwischen ἐν ἀγάπῃ und ἐν πίστει hat die Recepta ἐν πνεύματι, „in Begeisterung", welches aber mit Recht von Lachmann und Tischendorf nach den bedeutendsten Zeugen als unächt aus dem Texte entfernt ist. Was die Construktion angeht, so wollen Mack u. A. σου unmittelbar mit καταφρονείτω verbinden und τῆς νεότητος als Genitiv der nähern Bestimmung fassen: „Niemand möge dich wegen deiner Jugend verachten." Natürlicher aber lassen wir mit der Vulgata σου von τῆς νεότητος abhängig sein: nemo adolescentiam tuam contemnat. Es ist dies aber nicht, wie Einige gemeint, eine Warnung für die Ephesier, an welche der Brief zugleich gerichtet sei, sondern, wie das Folgende zeigt, eine Ermahnung an den Timotheus, sich so zu betragen, daß man seine Jugend nicht verachten könne (vgl. Tit. 2, 15.). Timotheus wurde vom Apostel als Begleiter angenommen auf dessen zweiter Missionsreise, also um das Jahr 51 oder 52 n. Chr. Nehmen wir an, was die Erzählung der Apostelgeschichte (16, 1 ff.) vermuthen läßt, daß er damals in einem Alter von 20—24 Jahren sich befand, so war er jetzt beiläufig 34—38 Jahre alt, war also noch ein adolescens, da bei den Alten die νεότης, adolescentia, bis ins vierzigste Jahr reichte. Da er nun als junger Mann über πρεσβύτεροι, die auch älter an Jahren waren, gesetzt war, so mußte sein Betra-

urchaus tadellos sein, weil ihm sonst seine Jugend zum
urf gemacht werden konnte. Er soll sein ein τύπος,
Vorbild und Muster der Gläubigen. Der Genitiv τῶν
ῶν ist nicht durchaus gleichbedeutend mit dem Dativ
πιστοῖς, „für die Gläubigen"; vielmehr bezeichnet er:
: verwirkliche an dir das, was die Gläubigen sind,
sie ihrer Idee entsprechen. Vorbild der Gläubigen
un Timotheus sein zuerst in Wort und Wandel als
eiden Offenbarungsformen der im Innern verborgenen
nung; dann aber auch in Liebe und Glauben, als
Grundprincipien alles wahrhaft christlichen Lebens, und
in der Keuschheit, als wodurch das Leben des
hers der christlichen Gemeinde seine höhere Weihe em-
t. Also durch sein ganzes Leben soll er predigen;
verba docent, exempla trahunt, sagt das Sprüch-
und Seneka macht die wahre Bemerkung: plus ho-
oculis quam auribus credunt.

V. 13. „Bis ich komme, sorge für die Vorle-
, für die Ermahnung, für die Lehre." Ueber
onstruktion ἕως mit dem Präsens Indik. statt des
Indik. s. Win. §. 41. S. 265. Die Partik. ἕως
net nicht, daß dann, wenn der Apostel gekommen, mit
sung solle aufgehört werden, sondern daß er dann die
nungen in dieser Hinsicht selbst treffen werde. Unter
νώσις mit Estius ein solches Lesen zu verstehen, wel-
loß zur eigenen Erbauung des Timotheus dienen
geht nicht an; vielmehr ist dabei an das öffent-
Vorlesen der h. Schrift in den Gemeindeversammlun-
denken. Auch Apstg. 13, 15. 2 Kor. 3, 14. wird
Wort von dem Vorlesen des Gesetzes und der Prophe-
der Synagoge gebraucht. Daß aber in den ersten
chen Gemeinden ebenso, wie in den jüdischen Synago-
einzelne Abschnitte aus den alt- und neutestamentlichen
ten vorgelesen wurden, berichtet uns Justin d. M.
og. I, 67.). An eine solche Vorlesung knüpften sich
ei den Juden erbauende und belehrende Vor-
παρακλήσεις und διδασκαλίαι (vgl. Luk. 4, 16 ff.).

V. 14. Um aber mit Nutzen die Gläubigen zu belehren
erbauen, muß Timotheus die Gnadengabe, die ihm

bei seiner Weihe zu Theil geworden, pflegen und über„Vernachläßige nicht die in dir befindliche Gnadengabe, welche dir verliehen ward durch Prophezeiung unter Auflegung der Hände des Presbyteriums." Zu vergleichen ist hier die Stelle 2 Tim. 1, wo Paulus den Timotheus ermahnt ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου. In beiden Stellen bezeichnet χάρισμα nicht das Lehr- und Vorsteheramt, wie Einige gewollt, sondern die durch den h. Geist in Timotheus erzeugte höhere Befähigung zur würdigen und fruchtreichen Verwaltung dieses Amtes. Eine solche höhere Befähigung ist aber ohne Vermehrung der heiligmachenden Gnade nicht zu denken. Daher ist hier das Wort χάρισμα nicht in dem beim Paulus gewöhnlichen engern Sinne der sogenannten gratia gratis data (vgl. zu 1 Kor. 12, 1 ff.), sondern, wie deutlich aus 2 Tim. 1, 6. 14. erhellt, im weitern Sinne, wo es die gratia gratum faciens mit umfaßt, zu nehmen. Verschieden gedeutet wird das διὰ προφητείας. Mack sich berufend auf 1, 18. nimmt προφητείας als Accus. Plural, somit διά = „wegen". Danach würden die Prophezeiungen, welche von Gotterleuchteten Männern früher über Timotheus ausgesprochen wurden (vgl. Apstg. 13, 1 f.), als der Beweggrund bezeichnet, weshalb diesem vermittelst (μετά) Auflegung der Hände des gesammten Presbyteriums die Weihegnade ertheilt wurde. Allein natürlicher ist es mit der Vulgata (per prophetiam) das προφητείας als Genitiv, διά also als Bezeichnung der vermittelnden Ursache zu fassen. Wir haben dann bei προφητεία an einen gottbegeisterten Ausspruch zu denken, welcher vielleicht in Form eines Gebetes und zwar von dem Apostel selbst über den Timotheus bei dessen Weihe ausgesprochen wurde. Dieser Ausspruch wurde begleitet von einer Handauflegung als dem Symbol der Zustimmung und Anerkennung von Seite des Presbyteriums. Da nämlich die Hand das Glied ist, womit wir sowohl etwas ergreifen und als uns gehörend festhalten als auch etwas geben und an Andere mittheilen, so war die Handauflegung schon bei den Juden ein Symbol sowohl der Anerkennung als auch der Mittheilung. So legte der Opfernde dem Opferthiere

Hände auf, um es als seine Gabe an Jehova dar-
ellen (2 Mos. 29, 10. 15. 19.); und die Söhne
els legten ihre Hände auf die Leviten, um diese als
Opfer an Gott, als Gottgeweihte anzuerkennen
Mos. 8, 10.). Aber Moses legt dem Josua seine Hände
damit dieser mit dem Geiste der Weisheit erfüllt
de (5 Mos. 34, 9.); hier ist also die Handauflegung
Sinnbild der Mittheilung. Eine solche doppelte χειρο-
'α ist nun auch im N. T. anzunehmen, und der hier
mmende Ausdruck μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ
βυτερίου wohl zu unterscheiden von διὰ τῆς ἐπι-
:ως τῶν χειρῶν μου, 2 Tim. 1, 6. In letzterer
e ist die Rede von einer Mittheilung der Gnade,
e vermittelst der Handauflegung des Apostels geschehen
die Handauflegung war also Symbol und zwar wirk-
es Symbol (causa instrumentalis) der Gnadenmitthei-
. An unserer Stelle ist aber die Rede von einer Gna-
ittheilung, welche vermittelst der Prophetie unter
egung der Hände geschah. Diese Handauflegung war also
ein Symbol der Mittheilung, sondern der Zustimmung
Anerkennung. Hienach haben wir uns das Ganze,
der Apostel hier und 2 Tim. 1, 6. sagt, in Verbindung
dem oben 1, 18. Angedeuteten, etwa so zu denken: Durch
prüche vom h. Geiste erleuchteter Männer (κατὰ τὰς
γούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, 1, 18.) war Timotheus
früher als würdig zum Vorsteheramte bezeichnet. Als
Paulus sich anschickte, Ephesus zu verlassen, ertheilte er
fentlicher Gemeindeversammlung vermittelst Handauflegung
τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, 2 Tim. 1, 6.) und
ittelst eines von Gott eingegebenen Ausspruches (διὰ
φητείας) dem Timotheus die zum Vorsteheramte erfor-
che Gnade, und weihete ihn so zum ἐπίσκοπος. Und
Collegium der ephesinischen πρεσβύτεροι erkannte ihn
: Handauflegung (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν) als
Oberhaupt an. Als Ort nämlich, wo diese Weihe ge-
en, denken wir am natürlichsten Ephesus in Ueber-
immung mit der kirchlichen Ueberlieferung, welche den
otheus zum ersten Bischofe dieser Stadt macht. Mit vie-
Auslegern an Lystra zu denken nach Apstg. 16, 1 ff.

verbietet schon das πρεσβυτέριον. Denn damals, wo Paulus den Timotheus zuerst aufnahm, gab es in Lystra gewiß noch kein förmlich geordnetes Collegium von Presbytern.

V. 15 f. Nachdrückliche Einschärfung des Gesagten: „Dieses laß deine Sorge sein, dem gib dich hin, damit dein Fortschritt offenbar sei Allen." — ταῦτα geht auf das V. 12—14. Gesagte. Das Verb. μελετᾶν, welches im N. T. nur noch Mark. 13, 11. Apstg. 4, 25. vorkommt, heißt: „sein Sinnen, seine Sorge angelegentlich auf etwas richten" = meditari. Dieses ταῦτα μελέτα wird dann noch gesteigert durch ἐν τούτοις ἴσθι, in his totus esto. Vgl. Horaz (lib. I. epist. 1. v. 11.): Quid verum atque decens curo et rogo et omnis in hoc sum. Unter προκοπή ist nach dem Zusammenhange der Fortschritt sowohl im christlichen Leben als auch in der Amtsführung zu verstehen. Timotheus soll hierin fortschreiten, damit Jeder ihn schätzen müsse und man ihn um so weniger seiner Jugend wegen verachten könne. — Statt der gewöhnlichen Lesart ἐν πᾶσιν haben Lachm. und Tischend. nach den gewichtigsten Zeugen πᾶσιν aufgenommen. — V. 16. „Achte auf dich selbst, nämlich auf dein Verhalten (vgl. V. 12.: τύπος γίνου), und auf die Lehre, die du vorträgst; dein Betragen und deine Lehre sei tadellos; bleibe dabei", nämlich bei den Uebungen in der Vervollkommnung deiner selbst, beim Lehren, bei der Wachsamkeit über die Reinheit der Lehre. Das αὐτοῖς bezieht sich auf das V. 12—14. Vorgeschriebene, nicht auf die Ephesier, wie Grotius will. — „Denn, wenn du dieses thust, wirst du dich selbst retten und die, welche dich hören." Das Verbum σώζειν ist hier nicht mit Mack von dem bloßen Beschützen vor der Irrlehre und ihren Wirkungen zu verstehen, sondern ist in seinem gewöhnlichen biblischen Sinne als Bezeichnung des ewigen Heils festzuhalten.

5, 1 f. Allgemeine Vorschriften über das Verhalten des Timotheus gegen ältere und jüngere Gemeindeglieder beiderlei Geschlechts: „Einen Aeltern fahre nicht an, sondern ermahne ihn als einen Vater, Jüngere (ermahne) als Brüder; ältere Frauen als Mütter, jüngere als Schwester in aller Sittenreinheit."

Die vier Ausdrücke πρεσβύτερος, νεώτερος, πρεσβύτερα und νεώτερα sind mit Chrysostomus im gewöhnlichen Sinne von Personen in verschiedenen Lebensaltern, nicht von kirchlichen Personen zu fassen. — ἐπιπλήσσειν τινί eigentlich „auf Jemanden losschlagen", dann: „mit Heftigkeit und Härte Jemanden tadeln." Da Timotheus selber noch jung ist, so soll er die ältern Männer und Frauen, wenn sie einer Zurechtweisung bedürfen, als Väter und Mütter, also mit kindlicher Achtung und Liebe ermahnen. Die jüngern Frauen soll er als seine Schwestern behandeln, aber in aller Züchtigkeit und Keuschheit, nicht mit verdächtiger Vertraulichkeit, da sonst gar leicht das im Geiste Begonnene im Fleische endet. Der Zusatz ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ ist mit den Meisten bloß auf νεωτέρας und nicht auf alles Vorhergehende zu beziehen.

V. 3 ff. Von hier an bis V. 16. gibt Paulus dem Timotheus Anweisungen über sein Verhalten gegen die Wittwen und zwar zunächst a) V. 3—8. über deren Unterstützung. Er sagt: „Wittwen ehre, die wahrhaften Wittwen." Das Verbum τιμᾶν nehmen Viele in seiner gewöhnlichen allgemeinen Bedeutung „in Ehren halten." Allein vergleichen wir Matth. 15, 4. 6., so sehen wir, daß dieß Wort ebenso wie das lateinische honorare insbesondere auch von jener Achtung gebraucht wird, welche sich durch Unterstützung und Pflege an den Tag legt (vgl. auch unten V. 17.). Und daß auch hier das τίμα in der speciellen Bedeutung „sorge für sie, unterstütze sie" stehe, erhellt aus dem Zusammenhange, vgl. V. 4. 8. 16. Indem nämlich die Gemeinde würdigen und bedürftigen Wittwen den Unterhalt verabreichte, anerkannte sie thatsächlich Kinderpflichten gegen diese, erklärte sie dieselben für Mütter der Gemeinde; das Verabreichen der Almosen aus dem Gemeindesäckel war also ein τιμᾶν. Wie wir aus Apstg. 6, 1. sehen, wurden schon in der ersten Gemeinde zu Jerusalem die Wittwen unterstützt; und daß auch später noch diese Einrichtung bestand sehen wir aus dem Briefe des h. Ignatius an Polykarp Kap. 4.: χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν. Und der h. Justin der M. berichtet (apol. I. 67.): τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις. Nach Eusebius (K. G. VI. 43.) befanden sich in der römischen Kirche

im dritten Jahrhunderte 1500 Wittwen und Bedürftige. — Paulus fügt hinzu: τὰς ὄντως χήρας, und er will du[rch] diesen Zusatz sowohl den Begriff der sittlichen Wü[r]digkeit hervorheben, wie aus V. 5. erhellt: die wa[hr]haft frommen und würdigen Wittwen, als auch und ga[nz] besonders den Begriff der Hülflosigkeit und Verl[as]senheit, indem er auf die etymologische Bedeutung [von] χήρα zurückgeht. Das Adjekt. χῆρος (von χάω, „l[eer] sein") bezeichnet nämlich einen, der etwas entbehrt, erm[an]gelt, der verwaiset ist = viduus (vom ungebräuchlichen [vi]dere „trennen", vgl. dividere). Also: die in der T[hat] sind, was das Wort bezeichnet, hülflos und von Fa[mi]lienangehörigen verlassen. Daß der Zusatz vorzugswe[ise] in diesem letztern Sinne müsse genommen werden, zeigt d[er] Gegensatz V. 4., dann das hinzugefügte καὶ μεμονωμέν[η] V. 5. und endlich ganz entscheidend die Vorschrift V. 16.

V. 4. Statt μανθανέτωσαν lesen einige Minuskeln den Singular μανθανέτω und danach unsere Vulgata discat, obgleich einige Handschriften der Vulgata auch discant haben. Schwierig ist aber die Frage, welches das Subjekt zu μανθανέτωσαν oder μανθανέτω sei, ob τέκνα ἢ ἔκγονα oder χήρα? Denn auch bei dem Plural μανθανέτωσαν kann χήρα Subjekt sein, wenn wir das Wort als Collektivum fassen, und umgekehrt kann bei dem Singular μανθανέτω als Subjekt τέκνα ἢ ἔκγονα gedacht werden, da im Griechischen das Neutrum Plur. das Verbum im Singular leidet. Nehmen wir nun zuerst τέκνα ἢ ἔκγονα als Subjekt, so müssen wir übersetzen: „Wenn hingegen irgend eine Wittwe Kinder oder Enkel hat, so mögen sie (nämlich, die Kinder oder Enkel) zuvor lernen gegen das eigene Haus kindlich frommen Sinn beweisen und Vergeltung geben den Eltern." — ἔκγονα bezeichnet eigentlich „Nachkommen" überhaupt, hier ist es soviel als τέκνα τέκνων (Hesychius). πρῶτον d. h. entweder: „ehe du sie zu unterstützen (τιμᾶν V. 3.) in den Fall kommst" oder: „ehe si[e] den Unterhalt ihrer verwittweten Mütter oder Großmütte[r] der Gemeinde aufbürden wollen." Das Verbum εὐσεβεῖ[ν] wird gewöhnlich nur von der religiösen Verehrung Gotte[s]

gebraucht (vgl. Apstg. 17, 23.); hier ist der Ausdruck auf die kindliche pietas gegen die Eltern übertragen, und es liegt darin das *τιμᾶν* V. 3. eingeschlossen. Paulus sagt *τὸν ἴδιον οἶκον* statt die Mutter oder Großmutter, weil, wie de Wette richtig bemerkt, das *εὐσεβεῖν* als Sache des Familiensinnes oder der Familienehre angesehen wird, und das *ἴδιον* steht nachdrucksvoll im Gegensatze mit dem Verhältnisse der Wittwe zu den ihr fremden Gemeindegenossen. — *καὶ ἀμοιβὰς — — προγόνοις* ist erklärender Zusatz. *πρόγονοι* bezeichnet gewöhnlich die bereits gestorbenen Voreltern; es kommt der Ausdruck aber beim Plato (legg. XI. 933.) auch von noch lebenden Eltern und Großeltern vor. So auch hier. Die *ἀμοιβή* kann von Dankbarkeit überhaupt, aber auch recht wohl im leiblichen Sinne vom Unterhalte verstanden werden. So im Ganzen erklären diesen Vers Oekumen., Theophyl. und unter den Neuern Estius, Kistemaker, Mack, de Wette u. A. — Nehmen wir aber mit der Vulgata (discat — — regere) *χήρα* als Subjekt zu *μανθανέτωσαν*, so erhalten wir folgenden Sinn: „Wenn eine Wittwe Kinder oder Enkel hat, so soll sie zuvor (ehe sie in den Kirchendienst [vgl. V. 9.] aufgenommen wird) lernen ihr Haus lenken (d. i. ihre Kinder und Enkel gut erziehen), und Wiedervergeltung den Eltern entrichten." Obgleich diese Fassung nicht bloß in der Vulgata eine starke Gewähr hat, sondern auch von Chrysost., Theodoret, Hieronymus, Ambrosius u. A. vertreten wird, so läßt sie sich doch schwer vertheidigen. Sie gründet sich in der Annahme, daß die Wittwe, von der Paulus hier spricht, dieselbe sei als von welcher V. 9 ff. die Rede ist. Dies ist aber nicht der Fall; vielmehr spricht er bis V. 8. von Wittwen, welche die Gemeinde unterhält, von V. 9. ab aber von solchen Wittwen, welche im Dienste der Kirche stehen. Dann ist auch die Uebersetzung des *εὐσεβεῖν* durch regere ungenau, und endlich weiß man bei dieser Deutung mit dem Schlusse *καὶ ἀμοιβὰς — — προγόνοις* nichts anzufangen. Denn die Erklärung: die Wittwe solle die Dankbarkeit gegen ihre Eltern dadurch beweisen, daß sie ihre mütterlichen Pflichten gegen ihre Kinder und Enkel treulich erfülle, nennt de Wette mit vollem Rechte zu gesucht. — Paulus fügt noch begrün-

bend hinzu: „denn das ist wohlgefällig vor Gott" (vgl. 2. 3.). *τοῦτο* scil. *εὐσεβεῖν* und *ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι*. Das *καλὸν καὶ*, was die Recepta vor *ἀπόδεκτον* liest, ist nach den gewichtigsten Zeugen zu tilgen. Es ist ohne Zweifel aus 2, 3. hier eingeschoben.

V. 5 f. Paulus hat eben von einer Wittwe gesprochen, die noch Kinder oder Enkel hat, die also noch nicht *ὄντως*, sondern nur erst halb eine *χήρα*, d. i. eine Verlassene ist. Im Gegensatze zu dieser spricht er nun hier von einer *ὄντως χήρα* und gibt die beiden Merkmale einer ächten Wittwe an: „Die wahrhafte Wittwe, nämlich die vereinsamte, hat ihre Hoffnung gesetzt auf Gott und beharret in den Bitten und Gebeten Tag und Nacht." Das *καὶ μεμονωμένη* ist nähere Bestimmung zu *ὄντως χήρα*, und Paulus will sagen: die wahrhafte Wittwe und darunter verstehe ich die, welche ganz vereinsamt ist, also weder Mann, noch Kinder und Enkel hat. Das Vereinsamtsein gehört zu dem Begriff der *ὄντως χήρα*, drückt diesen aber noch keineswegs vollkommen aus; vielmehr gehört dazu nothwendig auch ein auf Gott gerichtetes, dem Gebete gewidmetes Leben. Das Perfekt. *ἤλπικεν* will sagen: sie hat ein für alle Mal ihre Hoffnung gerichtet und richtet diese fortwährend auf Gott (vgl. 4, 10.). — *ἐλπίζειν ἐπὶ* cum dat. drückt den Grund, cum accus. das Ziel der Hoffnung aus. Zu *καὶ προσμένει -- ἡμέρας* vgl., was Luk. 2, 37. von der Prophetin Anna berichtet. — Indem unsere Vulgata übersetzt: sperel in Deum et instet obsecrationibus, faßt sie das Ganze als Ermahnung. — V. 6. enthält den Gegensatz: „Die (Wittwe) aber, welche üppig lebt, ist lebendig todt" d. h. sie ist, obgleich dem Leibe nach lebendig, doch dem Geiste nach todt für die Gemeinde (vgl. Eph. 4, 18.), hat also keine Ansprüche auf Unterstützung von der Gemeinde zu machen. *σπαταλᾶν* = „schwelgen, üppig leben" vgl. Jak. 5, 5.

V. 7 f. „Und dieses schärfe ein, damit sie tadellos seien." Das *ταῦτα* geht bloß auf das V. 5 f. von den Wittwen Gesagte: dieses soll Timotheus einschärfen, damit die Wittwen ohne Tadel sich betragen, — nicht bezieht es sich zugleich auch auf V. 4., so daß unter *ἀνε-*

πίληγμπτοι auch die Kinder und Enkel zu verstehen seien. Von diesen spricht Paulus speciell und mit noch größerm Nachdruck V. 8.: „Wenn aber Jemand (nämlich eines der Kinder oder Enkel) für die Angehörigen und besonders für die Hausgenossen nicht sorgt, der hat den Glauben verläugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger." Der Apostel sagt ganz allgemein τῶν ἰδίων κ. μαλ. οἰκείων, um die Sorge für Verwandte und Angehörige als eine allgemeine Pflicht darzustellen; er hat aber dabei speciell die verwittweten Mütter und Großmütter im Auge. Ohne allen Grund versteht Mack unter οἰκείων die οἰκεῖοι τῆς πίστεως, die Glaubensgenossen (vgl. Gal. 6, 10.), und gibt danach den Gedanken: wenn Jemand für seine Angehörige und zumal für seine christliche Angehörige, an welche ihn nicht bloß das natürliche, sondern auch das Glaubensband knüpft, nicht sorgt, der hat u. s. w. Da der wahre lebendige Glaube ohne Liebe nicht bestehen kann, so hat ein solcher, der die erste Liebespflicht gegen seine Eltern hintansetzt, faktisch bereits den Glauben verläugnet, und er ist schlimmer als ein Heide, da dieser in der Regel die natürliche Pflicht der Fürsorge für seine hülfsbedürftigen Eltern und Angehörigen erfüllt.

V. 9 f. Es folgen b) Anweisungen rücksichtlich der Auswahl der Wittwen zum kirchlichen Dienste, und zwar zählt Paulus zuerst die Eigenschaften auf, welche diese an sich haben müssen: „Als Wittwe werde gewählt die nicht unter sechszig Jahren ist, die eines Mannes Weib in guten Werken ein gutes Zeugniß hat, wenn sie nämlich Kinder erzogen, wenn sie Fremde aufgenommen, wenn sie der Heiligen Füße gewaschen, wenn sie Bedrängten die Nothdurft gereicht, wenn sie jeglichem guten Werke nachgegangen." — Das Verbum καταλέγεσθαι heißt eigentlich in catalogum referri, und wird gewöhnlich von den zum Kriegsdienste bestimmten Bürgern gebraucht. Also hier: „als Wittwe werde in das Verzeichniß eingetragen." Aber welches Verzeichniß ist hier gemeint? — Viele Ausleger (Chrysostom., Theodor., Oekum., Theophyl., Hieronym., Erasmus, Estius u. A.) haben geglaubt, es sei die Rede

von der Liste der aus der Gemeindekasse zu unter stützenden Wittwen, so daß also Paulus hier und im Folgenden von denselben Wittwen zu sprechen fortfahre, wo denen bereits V. 3—8. die Rede war. Allein daß diese Ansicht falsch sei, liegt schon angedeutet in dem Ausdrucke καταλεγέσθω, folgt aber unwidersprechlich aus den Eigenschaften, die der Apostel hier angibt. Er sagt zunächst, die Wittwe solle nicht unter sechszig Jahren alt und nicht mehr als einmal verheirathet gewesen sein. Bedurfte denn, so müssen wir hier nothwendig fragen, eine Wittwe unter sechszig Jahren niemals einer Unterstützung? — Und: wenn eine Wittwe, die zweimal verheirathet gewesen, der Unterstützung unwürdig war, wie konnte da der Apostel V. 14. die jüngern Wittwen zur Wiederverheirathung auffordern und ihnen somit im Falle, daß ihr zweiter Mann stürbe, die Hoffnung auf Unterstützung rauben. Auch kann das νεωτέρας χήρας παραιτοῦ V. 11. unmöglich in Beziehung auf Unterstützung gesagt sein. Nehmen wir noch die weitern Eigenschaften hinzu die der Apostel bei einer solchen Wittwe verlangt, daß sie nämlich Lust und Geschick zur Kindererziehung und zu Werken der Barmherzigkeit bewiesen haben müsse, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß er hier solche Wittwen im Auge habe, denen die Erziehung der von der Gemeinde übernommenen Kinder, die Verpflegung der Fremden, Armen und Kranken überwiesen war, und welche einen eigenen Stand in der Kirche der ersten Jahrhunderte bildeten, den sogenannten χόρος oder das τάγμα χηρῶν auch τὸ χηρικόν, viduatus, genannt. Es waren also Kirchendienerinnen. Paulus nennt sie hier χήρας, und es scheint dies in einigen Gegenden ein feststehender Ausdruck für diese Art kirchlicher Personen, wenn sie auch nicht gerade Wittwen waren, geworden zu sein. Denn der h. Ignatius grüßt am Schlusse seines Briefes an die Smyrnäer τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. Röm. 16, 1. werden sie διάκονοι genannt; später hießen sie auch διακόνισσαι, πρεσβύτεραι, πρεσβύτιδες, προκαθήμεναι. In den folgenden Jahrhunderten bildete sich dieses Institut der Kirchendienerinnen, dessen erste Anfänge wir in den frommen Frauen die unsern Heiland begleiteten und unterstützten (vgl. Luk. 8, 2

Matth. 27, 55.) finden, weiter aus. Sie hatten in den öffentlichen Versammlungen einen eigenen Platz neben den Presbytern, führten eine Art von Aufsicht über den weiblichen Theil der Gemeinde, besonders über Wittwen und Waisen, und legten bei der Aufnahme das Versprechen der ewigen Wittwenschaft ab, wurden daher auch mit der vestis vidualis bekleidet. Am frühesten thut ihrer Meldung Tertullian (de veland. virg. c. 9.): Ad quam sedem (viduarum) praeter annos LX non tantum univirae i. e. nuptae aliquando, eliguntur, sed et matres et quidem educatrices filiorum. Durch den Can. XI. der Synode von Laodicea wurde das Institut aufgehoben, wie es scheint, eingeschlichener Mißbräuche wegen. Es heißt dort: Mulieres, quae apud Graecos presbyterae appellantur, apud nos autem viduae seniores, univirae, matriculariae (d. i. in die Matrikel, in das Verzeichniß eingetragene) nominantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere — Das Particip. γεγονυῖα zieht die Vulgata zu dem folgenden ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή: quae fuerit unius viri uxor. Allein da müßte es wohl nach diesem stehen. Besser also ziehen wir es zum vorhergehenden μὴ ἔλλατον ἐτῶν ἑξήκοντα. Der Grund, warum der Apostel nur solche Personen zu kirchlichen Wittwen ausgewählt wissen will, die das sechszigste Lebensjahr bereits erreicht haben, liegt nach V. 11 f. darin, weil bei diesen die gegründete Hoffnung vorhanden ist, daß sie dem Gelübde der ewigen Wittwenschaft treu bleiben. Später auf der Synode zu Chalcedon wurde das Alter der in den kirchlichen Dienst aufzunehmenden Wittwen auf das vierzigste Jahr herabgesetzt, und man nahm bald auch Jungfrauen als Diakonissinnen an. — Der Ausdruck ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή ist, wie der entsprechende μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ (3, 2. Tit. 1, 6.) als Gegensatz von successiver, nicht von gleichzeitiger Polygamie zu fassen. Denn Polyandrie galt bei allen Völkern des Alterthums als widernatürlich und war strenge verboten. So bestätigt diese Stelle die oben 3, 2. gegebene Erklärung des Ausdrucks μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα. Ueber den Grund dieser Vorschrift ist dort das Nöthige gesagt; nur müssen wir hier noch bemerken, daß es für das natürliche Gefühl noch beleidigender ist, wenn ein

Weib zur zweiten Ehe schreitet, als wenn der Mann dieses thut. — V. 10. Unter ἔργα καλά haben wir hauptsächlich Werke der Wohlthätigkeit und der christlichen Barmherzigkeit zu verstehen, wie die folgenden hypothetischen Sätze zeigen, in denen dieser allgemeine Begriff in seine einzelnen Theile zerlegt wird. Da es den kirchlichen Wittwen oblag die Waisen der Gemeinde zu erziehen, an reisenden Christen (ἅγιοι) Gastfreundschaft zu üben, Armen, Kranken und Bedrängten jeder Art Hülfe zu leisten, so stellt der Apostel an die zu erwählende Wittwe die Anforderung, daß sie in allen diesen Liebeswerken sich bereits geübt habe. — Das πόδας νίπτειν gehört im Oriente mit zur Hospitalität und steht hier synekdochisch für alle auch die niedrigsten Dienste der Gastfreundschaft. — ἐπαρκεῖν = necessaria suppeditare, vgl. V. 16. 1 Mach. 8, 26.

V. 11 f. „Junge Wittwen aber weise ab; denn wenn sie wider Christum üppig geworden sind, wollen sie heirathen, indem sie das Urtheil auf sich ziehen, daß sie die erste Treue gebrochen haben." — νεωτέρας ist nicht im comparativen Sinne zu fassen: „Wittwen, die jünger sind als sechszig Jahre", sondern als Positiv, wie aus V. 14. erhellt. Das παραιτοῦ steht im Gegensatze zu καταλεγέσθω V. 9., nicht zu τίμα V. 3. Also: weise sie ab, nicht von der Unterstützung aus der Gemeindekasse, — denn diese vom Alter abhängig zu machen wäre lieblos und unklug gewesen — sondern von dem kirchlichen Amte einer χήρα. Als Grund hiefür wird auch nicht etwa ihre Fähigkeit zu arbeiten und sich selbst den Unterhalt zu erwerben, sondern die Besorgniß angegeben, sie möchte dem Versprechen, nicht wieder zu heirathen, untreu werden (Erasmus, de Wette). Das Verbum στρηνιᾶν kommt nur Offenb. 18, 9. vor, wo es unmittelbar mit πορνεύειν verbunden ist. Es entspricht dem lateinischen gestire d. i. auf Befriedigung sinnlicher Triebe besonders des Geschlechtstriebes in ungestümer Weise ausgehen. In der Zusammenstellung mit κατα kommt das Verbum nur allein hier vor, und καταστρηνιᾶν τοῦ Χριστοῦ ist soviel als στρηνιᾶν κατὰ τοῦ Χρ. (vgl. Jak. 2, 13.: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως für: καυχᾶται ἔλεος κατὰ κρίσεως. Aehnlich Röm. 11, 18.). Der Ausdruck bezeich-

[ist] also die Treulosigkeit gegen Christus und die Lossagung von ihm in Folge eines gepflegten unmäßigen Geschlechtstriebes. — V. 12. κρῖμα ist der richtende und verurtheilende Vorwurf und das folgende ὅτι gibt nicht den Grund an = „weil", sondern ist Objekts-Partikel. — πίστιν ἀθετεῖν = fidem fallere. Paulus meint die Treue gegen Christus, das Versprechen der Nichtwiederverheirathung. Durch das Gelübde der ewigen Wittwenschaft vermählten sie sich gleichsam Christo; der bloße Wille sich wieder zu verheirathen (γαμεῖν θέλουσιν) war also nach dem Apostel schon ein Treubruch gegen Christus: in iis, qui voverunt castitatem, non tantum capessere nuptias, sed nubere velle damnabile est, sagt der h. Augustin (de adult. coniug. c. 15.). — V. 13. läßt eine verschiedene Deutung zu. Gewöhnlich nimmt man das Particip περιερχόμεναι für den Infinitiv: „Zugleich aber auch müßig lernen sie (d. i. gewöhnen sie es sich an) in den Häusern umherzugehen." So auch die Vulgata: simul autem et otiosae discunt circuire domos. Allein überall, wo das mit μανθάνειν verbundene Particip auf's Subjekt bezogen ist, steht dies Verbum in der Bedeutung „wahrnehmen, begreifen, einsehen, merken", von dem, was eben schon Statt findet. In der Bedeutung „lernen" hat es nur den Infinitiv (vgl. Phil. 4, 11.). Daher wollen Andere μανθάνειν im Sinne von „spähen" nehmen: discunt, quae domos obeundo discuntur i. e. statum familiarem curiose explorant (Bengel). Am besten gefällt der Vorschlag Winers (Gram. §. 45. S. 310 f.), ἀργαὶ μανθάνουσιν mit der Ergänzung von εἶναι zu verbinden und περιερχόμεναι als eigentliches Participium zu fassen: „Zugleich aber auch lernen sie müßig sein, indem sie in den Häusern umherlaufen; nicht bloß aber müßig sein, sondern auch geschwätzig und vorwitzig, redend was sich nicht ziemt." — Ein περίεργος ist derjenige, der sich unberufen in fremde Sachen mischt (vgl. 2 Theff. 3, 11.). Paulus will sagen: Indem für solche Frauen ihres Amtes wegen sich oft Gelegenheit bietet, in den Häusern umherzugehen und bei den einzelnen christlichen Familien Besuche zu machen, gewöhnen sie sich an Müßiggang, und statt bei solchen Besuchen nur

den Zweck ihres Amtes vor Augen zu haben, mischen sie F
vorwitzig in Familienangelegenheiten und verderben die Z
mit unnützem und unziemlichem Geschwätze. — Wahrscheinl
schildert der Apostel hier die Gefahr, die es hat, wenn ju
Frauenspersonen in den kirchlichen Dienst aufgenommen w
den, aus eigener Ansicht. Und wiederholen sich nicht die
ben traurigen Erfahrungen, wenn auch in etwas and
Form, zu allen Zeiten?

V. 14 f. „Ich will nun, daß junge (Wittwen wi
der) heirathen, Kinder gebären, die Hausfra
machen, keinen Anlaß geben dem Widersacher z
Schmähung." Indem Paulus sagt βούλομαι will er kei
allgemeines Gesetz geben (dadurch träte er mit sich selbst in
Widerspruch, da er 1 Kor. 7, 8. 40. den Verwittweten im
Allgemeinen anräth, unverehelicht zu bleiben), sondern nu
einen Rath, den die vorher erwähnten Erfahrungen hervor
gerufen (daher οὖν), und der ihm für die speciellen Ver
hältnisse in Ephesus der beste scheint nach dem allgemeinen Grund
satze, den er 1 Kor. 7, 9. ausspricht, daß es nämlich besse
ist heirathen als brennen. Richtig Chrysostomus: βούλομαι
οὖν, ἐπειδὴ αὗται βούλονται, und Hieronymus: non
viduas vetat esse Paulus, sed adulteras, quia meliu
digamum esse quam scortum. — Zu γαμεῖν d. i. wie
der heirathen (wie Joh. 2, 19 f. ἐγείρειν, wieder auf
richten) vgl. das zu V. 9., und zu τεκνογονεῖν das z
2, 15. Gesagte. — ὁ ἀντικείμενος ist nach Chrysostomu
u. A. der Teufel; besser aber verstehen Estius u. A. dar
unter die Widersacher des Christenthums überhaupt, die Ju
den und Heiden, so daß ὁ ἀντικείμενος = ὁ ἐξ ἐναν
τίας (Tit. 2, 8.) ist. — λοιδορίας χάριν ist mit ἀφορ
μὴν διδόναι zu verbinden; es heißt eigentlich: „den Aus
gang geben zu Gunsten der Schmähung" d. i. Anlaß gebe
zu Schmähung. Falsch ist die Verbindung mit βούλομαι
die Mack vorzieht: „ich will, daß junge Wittwen heirathen —
wegen des Schimpfes, der im andern Falle auf die Gemeind
fallen würde." Also durch den Eintritt in eine neue Eh
und durch ein gutes Betragen im Hausstande sollen die jün
gern Wittwen es verhüten, daß die Gegner des Christen
thums Anlaß finden, die christliche Religion wegen des an

[züchtigen] Lebenswandels ihrer Bekennerinnen zu verunglimpfen. — V. 15. Begründung der eben gegebenen Vorschrift: „Denn schon haben Etliche sich abgewandt dem Satan nach." — τινές d. i. einige solcher jungen Wittwen. — ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ ist prägnant: „sie haben sich abgewandt und sind dem Teufel gefolgt." Aber wovon haben sie sich abgewandt? Die meisten Ausleger antworten: vom Wege der Tugend (ἐκτρέπεσθαι = declinare, aus der rechten Richtung kommen); besser aber Mack: vom Glauben, etwa durch Verheirathung an einen Heiden. Der Apostel, sagt dieser Ausleger, hatte 1 Kor. 7, 39. den Wittwen Verheirathung mit einem Nichtchristen untersagt. Daß nun einer Wittwe, welche dem Herrn sich verlobt hatte, gestattet worden wäre, sich mit einem Christen zu verehelichen, ist noch unwahrscheinlicher, als daß ein Christ sich gefunden hätte, der eine Wortbrüchige zur Gattin nehmen wollte. Was blieb daher einer solchen Person übrig als, um ihr Vorhaben ausführen zu können, aus der Gemeinde zu treten und einen Ungläubigen zu heirathen?

V. 16. Hier ist die Lesart zweifelhaft. Der gewöhnliche Text hat: εἴ τις πιστὸς ἢ πιστή, und diese Lesart hat auch Tischendorf aufgenommen nach codd. DIK al., vielen Versionen (auch eine alte Handschrift der Vulgata hat sie) und griechischen Vätern. Griesbach und Lachmann haben πιστὸς ἢ nach codd. ACFG. 17. 47. gestrichen und lesen bloß εἴ τις πιστή. Unsere Vulgata endlich und die meisten lateinischen Väter haben ἢ πιστή nicht gelesen, sondern bloß εἴ τις πιστός. Der gewöhnliche Text verdient aus innern Gründen entschieden den Vorzug. Denn Paulus konnte doch nicht füglich von dem einen Falle allein sprechen und den nur in Beziehung auf den Doppelfall schicklichen Plural χήρας setzen. Vielleicht wurde, wie de Wette meint, die Auslassung von πιστός oder πιστή veranlaßt durch den (übrigens ganz richtigen) Singular ἐπαρκείτω (wofür Lachmann mit Unrecht ἐπαρκείσθω liest nach codd. AFG.). Also: „Wenn ein Gläubiger oder eine Gläubige Wittwen hat, so sollen sie ihnen die Nothdurft reichen, und nicht soll die Gemeinde beschwert werden, damit sie den wahrhaften Wittwen die Nothdurft rei-

che." Wahrscheinlich hat Paulus auch hier noch vorzugsweise jüngere Wittwen im Auge; dann sind unter πιστὸς und πιστὴ nicht Söhne oder Töchter oder Enkel zu verstehen, wie V. 4., sondern Väter oder Mütter, Oheims oder Tanten. Manche Eltern, die eine verwittwete Tochter hatten, mochten in diese dringen, daß sie in den kirchlichen Dienst trete, um so von der Last der Unterhaltung befreit zu werden; oft mochten auch die verwittweten Töchter ohne innern Beruf bloß aus ökonomischen Gründen um Zulassung in den kirchlichen Wittwenstand nachsuchen, und so der Aufnahme wahrhaft würdiger und verlassener Wittwen (ὄντως χήρας, vgl. V. 3. 5.) hinderlich sein. Nach dieser Annahme haben wir hier keine Wiederholung von V. 4. und V. 8.

V. 17 ff. Es folgen nun bis 6, 2. Vorschriften und Rathschläge, welche die Presbyter, die kirchliche Disciplin, den Timotheus selbst und die christlichen Sklaven betreffen, und zwar spricht Paulus zuerst von dem Unterhalte der Presbyter: „Die (der Gemeinde) wohl vorstehenden Presbyter sollen doppelter Belohnung würdig geachtet werden, besonders die da arbeiten in Wort und Lehre." Daß bei τιμή mit Chrysostomus und den Meisten an die θεραπεία καὶ τῶν ἀναγκαίων χορηγία, also an die Darreichung des den Presbytern gebührenden Unterhalts und Lohns (honorarium) zu denken sei, zeigt der Zusammenhang hinlänglich. Das διπλῆς ist nicht zu urgiren, so daß der Sinn wäre: doppelt im Verhältniß zu den Wittwen, den Diakonen oder sonstigen armen Greisen, oder zu denen, die sich durch ihre Amtsführung eben nicht auszeichnen, sondern ist mit Estius nach alttestamentlichem Sprachgebrauche im Sinne von reichlich zu fassen, vgl. Jes. 40, 2. Jerem. 16, 18. 17, 18. 2 Kön. 2, 9. Auf die wörtliche Auffassung dieser Stelle gründet sich wahrscheinlich die Vorschrift der apostolischen Constitutionen (II. 28.), daß der Presbyter von den Oblationen der Gläubigen eine doppelte Portion erhalten solle. — ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ steht nicht statt ἐν λόγῳ τῆς διδασκαλίας, „im Vortrage der Lehre", sondern λόγος ist der allgemeinere Begriff und bezeichnet jede Rede, auch die prophetische, ermahnende; διδασκαλία ist aber der eigentliche Unterricht.

ilus sagt: *οἱ κοπιῶντες*, **qui laborant, quia do-**
nam sacram tradere, sicut oportet, non parvi la-
is est; unde mox huiusmodi doctorem comparat bovi
ıranti et homini operario i. e. servile opus exer-
li (Estius). In Ephesus war aber die Verwaltung des
amtes unter den damaligen Umständen mit besondern
vierigkeiten verbunden. Wie daher Paulus oben 3, 2.
einem Presbyter Lehrfähigkeit verlangt, so fordert
ier zu besonderer Anerkennung solcher Presbyter auf, die
durch Wort und Lehre auszeichnen. V. 18. Begründung:
enn die Schrift sagt: „„du sollst einem dre=
nden Ochsen das Maul nicht verkörben““;
: „„der Arbeiter ist seines Lohnes werth.““
Worte *οὐ φιμώσεις κ. τ. λ.* sind aus 5 Mos. 25, 4.
t. Paulus führt diese Stelle auch 1 Kor. 9, 9. an und
rkt dort, daß der dieser Vorschrift zu Grunde liegende
anke auch auf die Diener des Evangeliums bezogen wer=
müsse. Diesen Gedanken gibt er hier an in dem Satze:
ς ὁ ἐργάτης κ. τ. λ. Da diese Worte sich nirgends
l. T. finden (die Stellen 3 Mos. 19, 13. 5 Mos. 24, 14.,
welche man wohl hingewiesen, lauten anders), so hiel-
schon Theodor. und Theophyl. sie für ein Citat aus dem
T. und zwar aus Luk. 10, 7., wo sie als Ausspruch
sti wörtlich so vorkommen. Allein wenn auch das Evan-
ım des h. Lukas damals schon verfaßt war, so ist es
sehr zweifelhaft, ob es den Lesern unsers Briefes be-
bekannt war. Auch werden nirgends im N. T. Aus-
che des Herrn als schon verzeichnete *γραφή* genannt und
Aussprüchen des A. T. zugleich unter dieser Bezeichnung
mmengefaßt. Daher haben neuere Kritiker diese Stelle
einen Beweis für die Unächtheit unsers Briefes angezogen.
n es hindert nichts, diese Worte als ein Sprüchwort
solches scheint auch Christus in der angeführten Stelle sie
gebrauchen) aufzufassen, wodurch Paulus den der Stelle
Grunde liegenden Gedanken ausdrücken will, so daß also
λέγει ἡ γραφή bloß zu *οὐ φιμώσεις κ. τ. λ.* gehört.
V. 19 ff. Von dem richterlichen Verfahren gegen die
byter: „Gegen einen Presbyter nimm keine
ıge an außer bei zwei oder drei Zeugen; die

fehlenden (Presbyter, deren Vergehen wirklich erwiesen sind,) weise zurecht vor Allen, damit auch die übrigen Furcht haben", und sich so vor Vergehen in Acht nehmen. Es ist hier nicht von den Alten überhaupt die Rede, wie Chrysostom. und Theophyl. wollen, sondern von den kirchlichen Alten, den Presbytern; gegen diese soll nur mit der größten Vorsicht verfahren werden. Da eines Theils an der Erhaltung des Ansehens der geistlichen Vorsteher so viel gelegen, andern Theils die Presbyter schon durch ihre Stellung übereilten und böswilligen Verdächtigungen so sehr ausgesetzt sind, so soll Timotheus ohne eine gehörige Zahl von Zeugen nicht einmal eine Anklage wieder dieselben annehmen, geschweige denn sie verurtheilen. Die Vorschrift ἐκτὸς — — μαρτύρων, ist nach 5 Mos. 19, 15.: „Auf Aussage (ἐπὶ στόματος) zweier oder dreier Zeugen werde bestätigt jede Sache" (vgl. Matth. 18, 16. 2 Kor. 13, 1.) Ueber ἐκτὸς εἰ μή s. zu 1 Kor. 14, 5. — Das ἐνώπιον πάντων beziehen wir am natürlichsten bloß auf die Presbyter, nicht auf alle Gemeindeglieder. — V. 21. Durch eine feierliche Betheuerung schärft Paulus dem Timotheus die gegebenen Vorschriften ein: „Ich beschwöre (dich) vor Gott und Christo Jesu und den auserwählten Engeln, daß du dieses beobachtest ohne Vorurtheil, so daß du nichts thust nach Gunst." — διαμαρτύρομαι ist feierlicher und stärker als das bloße μαρτύρομαι, kommt aber sonst bei Paulus nur noch 2 Tim. 2, 14. 4, 1. vor. Er nennt zuerst Gott, den allgegenwärtigen, allwissenden, dann Christum, den dereinstigen Richter aller irdischen Richter, und zuletzt die auserwählten Engel, welche als die fortwährenden Zeugen aller unserer Handlungen dereinst mit Christo zum Gerichte erscheinen werden. Was das Beiwort ἐκλεκτοί hier bezeichnen solle, läßt sich mit Gewißheit nicht ausmachen. Einige halten es für ein bloßes epitheton ornans und nehmen ἐκλεκτός im Sinne von ἔντιμος: „den geliebten Engeln" (vgl. 1 Petr. 2, 4.) Andere glauben, der Apostel habe damit die guten Engel im Gegensatze zu den verworfenen bezeichnen wollen (Estius); noch Andere denken an die Schutzengel der einzelnen Gemeinden, deren irdische Stellvertreter die Bischöfe sind, die

Offenb. 2, 1. auch *ἄγγελοι* genannt werden (vgl. 1 Kor. 11, 10.). Die erste Meinung möchte den Vorzug verdienen. — *ταῦτα* bezieht sich auf die V. 19 f. gegebenen Vorschriften. — *πρόκριμα* ist das Vorurtheil gegen, *πρόσκλισις* aber das Vorurtheil für Jemand. Also in seinem Verfahren gegen die Presbyter soll Timotheus durchaus ohne vorgefaßte Meinung vorangehen, alle Parteilichkeit sorgfältig meiden. — Statt der gewöhnlichen Lesart *πρόσκλισιν*, die durch codd. FGK, Vulg. (in alteram partem declinando), Itala und andere Versionen und mehrere Väter bezeugt ist, hat Lachmann nach fast gleichen Auktoritäten (codd. ADI al.) *πρόσκλησιν* aufgenommen. Das Wort *πρόσκλησις* bezeichnet aber die provocatio in ius, die Vorladung vor Gericht; also: „nichts thuend gemäß einer Vorladung vor Gericht", d. h. ihn nicht vor das weltliche, heidnische Gericht ziehend. Oder nach der Deutung Theophylakt's: *προσκαλεῖταί σε τὸ ἓν μέρος εἰς βοηθεῖν αὐτῷ· μὴ τοίνυν ποιήσῃς κατὰ τὴν ἐκείνου πρόσλησιν*, also: „schreite nicht nach einer einseitigen Anrufung gegen einen Presbyter voran." Wahrscheinlich ist aber diese Lesart aus einem Schreibfehler entstanden.

V. 22. Bei der Ordination der kirchlichen Personen soll Timotheus die gehörige Vorsicht anwenden: „Lege Niemandem schnell die Hände auf, und mache dich nicht fremder Sünden theilhaftig; dich selbst bewahre rein." Daß unter der Handauflegung, von welcher hier die Rede ist, die Ordination der Presbyter und nicht etwa, wie de Wette will, die Reconciliation der Excommunicirten, welche später ebenfalls unter Handauflegung geschah (vgl. Cyprian epist. 11. 73. can. 8. conc. Nicaen. I.), zu verstehen sei, zeigt der ganze Zusammenhang und bestätigen Stellen wie Apstg. 6, 6. 13, 2. 2. Tim. 1, 6. Also Timotheus soll Niemanden schnell d. i. ohne vorherige sorgfältige Prüfung, voreilig, ordiniren; denn ordinirt er aus Mangel an gehöriger Vorsicht Unwürdige, so macht er sich fremder Sünden theilhaftig, indem er Theil nimmt an der Schuld, welche der Ordinirte durch Nachläßigkeit, Aergerniß u. s. w. sich zuzieht. Um aber Andere prüfen und Sittenrichter sein zu können, muß er sich selbst vorwurfsfrei,

keusch und rein bewahren. Unter ἁγνὸν τήρειν ist nicht, wie Mack will, das Reinbewahren von fremden S den, sondern wie das nachdrucksvoll vorangestellte σεαυ zeigt, das Reinhalten von eigenen Lastern zu verste Besonders scheint der Apostel hier das Laster der Unkeu heit im Auge zu haben.

V. 23. Guter Rath für Timotheus: „Sei nicht m ein Wassertrinker, sondern genieße ein we Weines um deines Magens und deiner häu gen Schwächen willen." — ὑδροποτεῖν, verschi von ὕδωρ πίνειν, heißt „Wassertrinker sein", d. h. W als gewöhnliches und ausschließliches Getränk brauchen (Win. §. 55. S. 442.). Schwierig ist dieser Vers in R sicht des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden und N folgenden; denn mitten zwischen Anweisungen über seine Am thätigkeit kommt hier auf einmal eine diätetische V schrift für Timotheus. Mack nimmt an, die Gedankenver dung liege in der Vorsicht, welche vorher in Bezieh auf die Amtsthätigkeit angerathen und die nun auch auf Gesundheit ausgedehnt werde. Heydenreich u. A. stellen Hypothese auf, der Vers sei hier entweder aus Versehen aus irgend einem andern Grunde an unrechter Stelle ein rückt. Richtiger aber Estius, der in diesem Verse eine B schränkung der vorhergehenden Ermahnung und zug eine Warnung vor übertriebener Ascese findet. Dann der Sinn: Bewahre dich rein; jedoch darf die Sorge die Reinheit dich nicht zu übertriebenen Uebungen in der E haltung führen, durch welche du deiner Gesundheit scha würdest.

V. 24 f. stehen im engen Anschlusse an V. 22. V hat Paulus gesagt, Timotheus solle Niemanden vorschnell diniren, sondern der Ordination eine sorgfältige Prüfung hergehen lassen. Hier wird nun die Pflicht der genauen P fung näher begründet: „Etlicher Menschen Sün sind offenbar und gehen voran zum Gerich Etlichen aber auch folgen sie nach." — πρόδη ist nicht „vorher bekannt", sondern nur das verstärkte λοι. Unter κρίσις haben wir die der Ordination vorhe hende Prüfung zu verstehen; προάγουσαι εἰς κρίσιν

also: bei Einigen gehen die Sünden und Fehler gleichsam als Vorboten, als Ausrufer der Prüfung vorher, so daß das Resultat, das Endurtheil nicht zweifelhaft sein kann; bei Andern dagegen erkennt man sie erst hinterher, nach einer sorgfältigern, längern Prüfung. — V. 25. „Gleicherweise sind auch die guten Werke offenbar, und die, mit denen es sich anders verhält, können nicht verborgen bleiben." Zu πρόδηλα ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen προάγοντα εἰς κρίσιν. — τὰ ἄλλως ἔχοντα d. i. die nicht offenbar sind. Der Sinn des Ganzen ist: Lege Niemandem zu schnell die Hände auf, sondern prüfe zuerst sorgfältig. Allerdings liegen bei Einigen Sünden und Tugenden so offenbar am Tage, daß es bei ihnen einer Prüfung fast gar nicht bedarf; bei Andern hingegen liegt Beides versteckt, so daß nur das scharf prüfende Auge es auffinden kann. Daher muß bei diesen besondere Vorsicht angewandt werden.

6, 1 f. Der Apostel hat bisher von dem Dienste der Kirche gesprochen. Dies führt ihn darauf, nebenbei auch etwas über das Verhältniß der bürgerlichen Abhängigkeit zu sagen und einige Vorschriften zu geben rücksichtlich des Verhaltens christlicher Sklaven, sowohl derer, welche nicht christliche, als auch derer, welche christliche Herren haben. Man vgl. hier das zu 1 Kor. 27, 21 f. Eph. 6, 5. Gesagte. — „Soviele unter dem Joche als Sklaven sind sollen ihre Herren aller Achtung werth halten, damit der Name Gottes und die Lehre nicht gelästert werde." Paulus sagt nicht einfach ὅσοι εἰσὶν δοῦλοι, sondern er fügt ὑπὸ ζυγόν hinzu, um das drückende Verhältniß der Sklaven hervorzuheben. Denn in diesem Ausdrucke faßt er all' die Schmach und Plage, welche die griechische und römische Denk- und Lebensweise auf die Sklaven legte, zusammen. Daß er hier an solche Sklaven denkt, die heidnische Herrn haben, erhellt sowohl aus der Begründung: ἵνα μὴ — — βλασφημῆται, als auch aus dem Gegensatze V. 2. Solche Sklaven nun sollen ihre Herrn aller Ehre, die ihnen als solchen gebührt, werth halten; sie sollen mithin diese nicht als Nichtchristen, als solche, die nicht Gottes Kinder sind, gering und des Gehorsams unwerth hal-

ten, damit nicht der Gott der Christen und das Christenthum selbst (διδασκαλία) von den Ungläubigen gelästert werde als eine Lehre, die Ungehorsam und Aufruhr predige. — V. „Diejenigen aber, welche gläubige Herrn haben, sollen sie nicht verachten, weil sie Brüder sind, sondern sollen um so eher dienen, weil diejenigen, welche die Wohlthat empfangen, Gläubige und Geliebte sind." — ὅτι ἀδελφοί εἰσιν geht auf die Herrn: weil sie, die Herrn, Brüder in Christo sind und somit auf dem christlichen Standpunkte ihnen gleich stehen. Die christliche Lehre von der innern Freiheit und Gleichheit aller Menschen vor Gott konnte von den Sklaven gar leicht auf die Gleichheit des bürgerlichen Rechtes und Ranges übertragen, und so zur Geringschätzung ihrer Herrn mißbraucht werden. Daher sagt der Apostel, solche Sklaven sollen um so treuer und pünktlicher ihre Pflichten erfüllen, weil sie ihre Dienste Herrn leisten, die gläubig sind und daher auch Lieblinge Gottes, ἀγαπητοί scil. τοῦ θεοῦ. Wir nehmen also mit Kistemaker, Mack, de Wette u. A. οἱ — — ἀντιλαβόμενοι als Subjekt und verstehen darunter die Herrn. Das Verbum ἀντιλαμβάνεσθαί τινος heißt ursprünglich „etwas ergreifen, sich einer Sache bemächtigen", dann auch: participem esse (Vulgata), percipere, frui. Die Dienstleistung der Sklaven wird eine εὐεργεσία genannt; denn jeder Dienst, der nicht aus bloßem Zwange, sondern aus christlicher Liebe hervorgeht, ist eine wahre Wohlthat für den, welchem er geleistet wird, und in dieser Weise sind ächt christliche Dienstboten die Wohlthäter ihrer Herrn. — Die gegebene Erklärung ist die natürlichste und ansprechendste; man hat aber noch viele andere Deutungen versucht. So haben Einige die drei Worte πιστοί, ἀγαπητοί und ἀντιλαμβανόμενοι auf die Sklaven bezogen und erklärt: „weil sie (die Sklaven) Gläubige und von Gott Geliebte, der Wohlthat (des Christenthums) Theilhaftige sind." Allein abgesehen davon, daß nach dieser Erklärung der Artik. οἱ bei ἀντιλαμβανόμενοι nicht stehen dürfte, so wird auch nirgends im N. T. die Wohlthat des Christenthums eine εὐεργεσία, sondern überall eine χάρις genannt. Daher erklären Estius u. A. εὐεργεσία von der guten Behandlung, welche die Skla-

ten von ihren gläubigen Herrn empfangen, eine Deutung, der ebenfalls der Artik. οἱ und zugleich die Mattheit des daraus sich ergebenden Gedankens entgegenstehen.

§. 6. Warnung und Ermahnung.

6, 2b — 21.

Paulus beginnt diesen Absatz, ähnlich wie den vorigen 4,11., mit den Worten: „Dieses lehre und gebiete", um das, was er so eben über das Verhalten der christlichen Sklaven gegen ihre Herrn gesagt hat, dem Timotheus zur Einschärfung dringend ans Herz zu legen. Dann warnt er ihn vor den Irrlehrern und vor Gewinnsucht als der Quelle so vieler Uebel; und ermahnt ihn, treu zu kämpfen für den Glauben und festzuhalten an der überlieferten Lehre.

V. 3 ff. Am Schlusse des V's 5. hat der text. rec. die Worte: *ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων*, „laß ab von solchen Leuten." Folgen wir mit Mack dieser Lesart, dann ist alles Vorhergehende: *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ — — εἶναι τὴν εὐσέβειαν*, Vordersatz und *ἀφίστασο κ. τ. λ.* bildet den Nachsatz. Allein diese Worte fehlen in codd. AD*FG. 17. 67. 93., Vulgata, Itala und andern Versionen, und sind deshalb mit Recht von Lachmann und Tischendorf als ein späterer Zusatz gestrichen. Auch würde das unverbundene *τετύφωται* V. 4. sich nicht wohl an den Vordersatz anschließen; man sollte *τετυφωμένος* erwarten. Wir beginnen also mit *τετύφωται* den Nachsatz, und übersetzen: „Wenn Jemand anders lehrt und nicht beitritt den gesunden Worten unsers Herrn Jesu Christi und der Lehre, welche der Gottseligkeit gemäß ist, so ist er umnebelt, ohne doch etwas zu verstehen, vielmehr krank an Streitfragen und Wortgezänk, aus welchen entsteht Neid, Zwist, Lästerungen, böser Argwohn, fortwährende heftige Reibungen sinnverderbter, der Wahrheit beraubter Menschen, welche wähnen, die Frömmigkeit sei ein Erwerb." Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden liegt in dem Gegensatze zwischen *διδάσκειν* und *ἑτεροδιδασκαλεῖν* (vgl. Tit. 3, 9.). Unnö-

thig ist daher die Annahme Heydenreichs, daß die Irrlehrer in Ephesus gerade falsche Grundsätze über die christliche Freiheit vorgetragen und dadurch die christlichen Sklaven aufgeregt hätten, der Apostel deshalb von den Vorschriften für die Sklaven gleich zu den Irrlehrern übergehe. Ueber *ἑτεροδιδασκαλεῖν* s. zu 1, 3. Das Wort wird hier näher erläutert durch *καὶ μὴ προσέρχεται* (= accedit, Vulgata: acquiescit) *ὑγιαίνουσιν λόγοις*, und die *ὑγιαίνοντες λόγοι* (vgl. *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* Tit. 1, 9.; *λόγος ὑγιής* Tit. 2, 8.) werden weiter beschrieben als *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία*, als eine Lehre, die der Gottseligkeit gemäß ist und dahin führt. Die ganze Ausführung bildet aber einen Gegensatz zu der Irrlehre, die weil unwahr auch in sich krank ist und den Menschen geistig krank macht, und welche nicht zur Gottseligkeit, sondern zur Gottlosigkeit, *ἀσέβεια*, führt. — In dem Nachsatze V. 4 f. gibt Paulus die Quellen der Irrlehre an, nämlich dummstolze Einbildung (*τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος*), Sucht sich mit unnützen Streitfragen abzugeben (*νοσῶν περὶ — — λογομαχίας*) und endlich Habsucht (*νομιζόντων — — εὐσέβειαν*). Die Sucht zu unnützen Wortgezänken ist dann wieder die Quelle vieler anderen Uebel; es entstehen daraus Neid, Zwist, Verläumdungen der Gegner, ungegründeter Argwohn und Reibungen. Wir lesen nach den bedeutendsten Auktoritäten mit Lachm. *διαπαρατριβαί* (Vulg. conflictationes). Das Wort *παρατριβή* heißt „Streitigkeit, Reibung"; die Zusammensetzung mit *δια* drückt das Anhaltende, Heftige aus. Die Recepta hat *παραδιατριβαί* = „unnütze Beschäftigungen", was aber hier nicht paßt. — *νομιζόντων πορισμὸν κ. τ. λ.* d. h. die das Streben nach Frömmigkeit herabwürdigen zu einem Mittel sich Ehre, Einfluß, Geld u. s. w. zu erwerben.

V. 6 ff. Der Gedanke an die Schändlichkeit der Irrlehrer, das Heilige als ein Erwerbmittel zu mißbrauchen, führt den Apostel zu einer Betrachtung über die Gewinnsucht: „Es ist aber (in der That) ein großer Gewinn die Frömmigkeit mit Genügsamkeit." Treffend bemerkt Estius über diesen Satz: Correctio rhetorica est, qua quod vituperaverat in contrarium vertit sensu mutato. Der Apostel will sagen: Allerdings ist die Frömmigkeit mit

Genügsamkeit verbunden ein Gewinn, aber in einem ganz andern und höhern Sinne, als die Irrlehrer wähnen. Die wahre Frömmigkeit nämlich führt mit sich Genügsamkeit d. i. Zufriedenheit mit dem, was man hat; wer aber zufrieden ist mit dem, was er hat, der ist reich. — V. 7 f. gibt dann Paulus den Grund an, warum wir genügsam sein sollen: „Denn nichts haben wir hereingebracht in die Welt, offenbar ist's (also), daß wir auch nichts hinausbringen können." Das δῆλον vor ὅτι fehlt in codd. AFG. 17. und ist deshalb von Lachmann gestrichen. Allein es läßt sich schwer entbehren und der Ausfall desselben in den Handschriften scheint auf einem Versehen zu beruhen. Paulus spielt hier an auf Stellen wie Pred. 4, 14. Job 1, 21. Die Güter dieser Welt sind eben nur für diese Welt, sind nichts unserm wahren, unsterblichen Wesen Angehöriges, mithin kein Gegenstand der Liebe und Hingebung. Daher fährt der Apostel V. 8. fort: „Wenn wir nun Nahrungsmittel und Bedeckungen haben, so lasset uns damit zufrieden sein." Das δέ führt die Argumentation fort und es hätte dafür auch οὖν stehen können (de Wette). Unter σκεπάσματα verstehen wir am besten Beides, Wohnung und Kleidung. Das Futur. ἀρκεσθησόμεθα kann sowohl im Sinne des Imperativ gefaßt, als auch von dem, was vernünftig erwartet wird, verstanden werden. In letzterm Falle ist es: „so werden wir zufrieden sein." Ueber die wenig verbürgte Lesart des Fut. Conjunkt. ἀρκεσθησώμεθα s. Win. Gramm. §. 13. S. 70.

V. 9 f. Gegensatz zu der eben empfohlenen Genügsamkeit: „Die da hingegen reich zu werden beabsichtigen, fallen in Versuchung und Fallstrick und in viele thörichte und schädliche Begierden, welche die Menschen versenken in Verderben und Untergang." Die Vulgata faßt dies als Grund zur Genügsamkeit; denn sie übersetzt: nam qui volunt divites fieri. Man übersehe nicht das βουλόμενοι. Paulus sagt nicht: „diejenigen, welche reich sind", sondern: „diejenigen, welche reich sein wollen" d. i. welche nach Reichthum trachten, die Erlangung desselben sich zum Zwecke machen, sind vielen Gefahren für ihr Seelenheil ausgesetzt. Was diejeni-

gen, welche wirklich reich sind, zu meiden und zu thun ha-
ben, sagt Paulus unten V. 17 ff. — Durch παγίδα wi
die Versuchung als eine fesselnde, gefangennehmende Gewa
dargestellt. Codd. DFG., mehrere Minuskeln, Väter un
Versionen, auch die Vulgata lesen hinter παγίδα den Genit
τοῦ διαβόλου, der aber wahrscheinlich aus 3, 7. hier ein-
geschoben ist. Statt ἀνοήτους haben die Vulg., Chrysost.
u. A. ἀνονήτους, desideria inutilia, gelesen. Paulus
nennt die Begierden „thörichte", weil ihre Befriedigung nicht
Frieden und Glückseligkeit bringt, sondern im Gegentheil ewi-
gen Untergang zur Folge hat. — V. 10. Begründung: „Denn
Wurzel alles Bösen ist die Geldliebe, wornach
Etliche trachtend vom Glauben abgeirrt sind,
und sich selbst mit vielen Schmerzen durchbohrt
haben." Auffallend ist es, daß Paulus die Geldliebe d. i.
die Habsucht die Wurzel alles Bösen nennt, wohingegen
sonst die h. Schrift den Stolz als den Anfang aller Sünde
bezeichnet: initium omnis peccati est superbia (Sirach
10, 15.), und hiemit auch die eigene Erfahrung überein-
stimmt. Um diese Aussprüche zu vereinen unterscheidet Tho-
mas zwischen initium und radix: der Anfang und Keim
zu dem ganzen Sündenbaume mit allen seinen Zweigen ist
allerdings der Stolz; aber die Wurzel, durch welche dem
Baume fortwährend Saft und Kraft zugeführt wird, ist di
Habsucht. Oder nach dem h. Augustin ist der Stolz das
Genus, die Habsucht die Species, aber eine Species, di
wieder die Wurzel von unzählig vielen andern Uebeln ist
„Nimm", ruft der h. Chrysostomus aus, „die Habsucht hin
weg, und aller Krieg ist zu Ende, aller Streit, alle Feind
schaft, aller Kampf und Hader ist abgethan!" Und Virgi
sagt: Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fa-
mes! — Ueber ὀρέγεσθαί τινος s. zu 3, 1. Das Relat. ἧ
kann grammatisch nur auf φιλαργυρία bezogen werden
dann wird aber die Gedankenverbindung auffallend. Den
wie kann man nach der Geldliebe trachten? Einige habe
hier dadurch den Ausweg gesucht, daß sie dem ὀρέγεσθα
die Bedeutung von „ergeben sein" unterlegen; das ist abe
willkürlich. Besser ist es mit Mack aus φιλαργυρία de
Begriff ἀργύριον herauszunehmen und darauf das Rel. ἧ

logisch zu beziehen. Zu ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως vgl. 1, 19. 4, 1. — Statt περιέπειραν, transfixerunt, scheint die Vulgata περιέσπειραν gelesen zu haben; denn sie übersetzt: inseruerunt se multis doloribus, „sie haben sich in viele Schmerzen hineinbegeben." Welche Unruhen, Qualen und Gewissensbisse die Geldgierde mit sich führt, lehrt die tägliche traurige Erfahrung.

V. 11 ff. Nach der Digression V. 6—10. wendet Paulus sich wieder an Timotheus, ihn zur treuen Erfüllung seines hohen Berufes ermahnend: „Du aber, o Mann Gottes! fliehe dieses; strebe dagegen nach Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glauben, Liebe, Geduld, Milde (πραϋπάθεια, ein ἀπ. λεγ. = πραότης)." Durch die Anrede ἄνθρωπε θεοῦ = אִישׁ־אֱלֹהִים, mahnt Paulus den Timotheus daran, daß er sich dem Dienste Gottes in besonderer Weise gewidmet habe. Im A. T. werden namentlich die Propheten so genannt, vgl. 1 Sam. 6, 9. 1 Kön. 13, 4. 2 Petr. 1, 21. — ταῦτα φεῦγε, „fliehe dieses", nämlich die Geldliebe und alle Laster, die daraus entspringen, da man nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen kann (Matth. 6, 24.). Die folgenden sechs Tugenden, wornach Timotheus ernstlich streben (διώκειν) soll, sind den Fehlern entgegengesetzt, welche aus der Habsucht zu entspringen pflegen. Zuerst nennt er die Gerechtigkeit, die Jedem das Seine gibt, als Gegensatz zu der Geldgier, die nach fremdem Gute lüstern ist; dann die Frömmigkeit, die in reiner Absicht ohne irdische Rücksicht Gott dient (vgl. V. 5.); ferner den Glauben, von denen Einige durch Habsucht verführt abgefallen sind (V. 10.); weiterhin die Liebe, die „nicht das Ihrige sucht, sondern das des Andern", wozu auch die Mildthätigkeit gegen den Mitmenschen gehört; dann die Geduld, welche mit Wenigem zufrieden ist und endlich die Milde, welche Beeinträchtigungen des zeitlichen Gutes mit Gleichmuth erträgt (Estius). — Das διώκειν erweckt in Paulus den Gedanken an einen Wettkampf; daher fährt er V. 12. in einem von diesem hergenommenen Bilde fort: „Kämpfe den schönen Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, zu welchem du berufen bist, und (in Rücksicht auf welches) du bekannt hast

das schöne Bekenntniß vor vielen Zeugen.“
Die αἰώνιος ζωή ist gleichsam das βραβεῖον, die
gespalme, die zu ergreifen Timotheus streben soll. Auch
εἰς ἣν ἐκλήθης gehört noch mit zum Bilde, und ist
spielung auf die Einrichtung, daß ein Herold die Ath
zum Kampfe aufrief. — Bei ὡμολόγησας — — ὁμολο
denken Einige an das Bekenntniß der Sünden und des Glau
welches der Taufe vorherging; Andere an ein freimüt
Bekenntniß, welches Timotheus in einer uns unbekannten V
folgung ablegte. Allein der Ausdruck ἐνώπιον πολ
μαρτύρων erinnert an das 4, 14. Gesagte (vgl. 2
2, 2.), führt somit auf die Ordination des Timo
zum Bischofe von Ephesus, bei welcher dieser ein feierl
Glaubensbekenntniß vor dem Presbyterium oder vor der
zen Gemeinde ablegte. Paulus nennt dieses Bekenntniß
schönes im Allgemeinen wegen seines Inhalts, beson
aber vielleicht wegen der Begeisterung, mit welcher T
theus es abgelegt. Nach dieser Erklärung hätte also die
liche Anordnung, nach welcher die zu Ordinirenden ein öf
liches Glaubensbekenntniß abzulegen haben, einen apostoli
Ursprung. Mit Estius ὁμολογία als die sponsio mini
rii evangelici recte ac fideliter obeundi, welche Ti
theus bei seiner Weihe abgelegt, zu fassen, geht wegen
Folgenden nicht füglich.

V. 13 ff. Durch die Erinnerung an das Bekenntniß,
ches Timotheus bei seiner Einsetzung ablegte, erneuert sich
Gemüthe des Apostels die ganze Feierlichkeit jener Handl
und die Ermahnung erhebt sich, ähnlich wie 5, 21.,
feierlicher Betheuerung: „Ich gebiete dir im An
sichte Gottes, der Alles belebt und Chr
Jesu, der unter Pontius Pilatus bezeugt
das schöne Bekenntniß, daß du bewahrest
Gebot unbefleckt, untadelhaft bis zur Ersch
nung unsers Herrn Jesu Christi.“ Von παρ
γέλλω σοι hängt unmittelbar ab der Infinitiv τηρῆσαι
V. 14. Unrichtig ist es mit Mack u. A. τὴν καλὴν ὁμ
λογίαν als das zu παραγγέλλω σοι gehörige Objekt
zusehen, und demnach den Satz so zu erklären: „Ich
dir kund d. h. bringe dir in Erinnerung vor Gott — —

schöne Bekenntniß, d. h. das Versprechen, welches du bei deiner Weihe abgelegt, daß du nämlich bewahren willst das Gebot u. s. w." Gegen diese Erklärung spricht sowohl die Bedeutung des Verbums *παραγγέλλειν*, als auch das folgende *τηρῆσαί σε κ. τ. λ.*; es müßte dann *τοῦ τηρῆσαί σε* dastehen. Statt des gewöhnlichen *ζωοποιοῦντος* haben Lachmann und Tischendorf aus äußern und innern Gründen mit Recht *ζωογονοῦντος* aufgenommen. Der Sinn bleibt nach beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. Eben hat Paulus den Timotheus ermahnt, den schönen Kampf des Glaubens zu kämpfen, um den Siegespreis, das ewige Leben, zu erlangen. Durch den Ausdruck *ζωογονοῦντος* bezeichnet er nun Gott als den Lebensspender, erinnert er somit den Timotheus an die Auferstehung und ermuntert ihn so indirekt, auch den Tod für die Sache Christi nicht zu scheuen, wohin auch das Folgende: *μαρτυροῦντος* — — *ὁμολογίαν*, deutet. Bei diesen Worten denken Viele an die Erklärung, welche unser Heiland vor Pontius Pilatus ablegte, daß er der König der Wahrheit sei (Joh. 18, 37., vgl. Matth. 27, 11.). Allein von Andern wird richtig dagegen bemerkt, daß diese Erklärung Christi mit der *ὁμολογία*, welche Timotheus ablegen soll, nur eine ungenaue Parallele bilden würde. Besser also fassen wir mit Estius u. A. die Worte ganz allgemein und verstehen darunter das Bekenntniß der Wahrheit überhaupt, welches Christus unter Pontius Pilatus abgelegt und mit seinem Leiden und Sterben bekräftigt hat; *ἐπὶ Ποντίου Πιλ.* also = praeside ac iudice P. Pilato. Das Verbum *μαρτυρεῖν* scheint hier schon die Bedeutung zu haben, die in der spätern Kirchensprache allgemein wurde, nämlich: „durch den Tod bekräftigen." Christi Bekenntniß wird ein schönes genannt, weil es Muster für alle Andern geworden ist. — V. 14. Die beiden Adjektive *ἄσπιλον* und *ἀνεπίληπτον* können verschiedentlich bezogen werden. Die Vulgata scheint beide mit *ἐντολήν* verbunden zu haben: ut serves mandatum sine macula irreprehensibile; die meisten neuern Ausleger dagegen verbinden beide mit *σέ*. Andere ziehen *ἄσπιλον* zu *ἐντολήν*, dagegen *ἀνεπίληπτον*, welches gewöhnlich nur von Personen gebraucht wird, zu *σέ*: „daß du untadelhaft bewahrst das unbefleckte Gebot." Allein

nach der Stellung der beiden Adjektive ist ihre Verbindun
mit ἐντολή die natürlichste. Unter ἐντολή versteht Ma
den Inbegriff des für die Verwaltung seines Amtes dem Ti
motheus Anbefohlenen; Andere fassen das Wort noch enge
und verstehen darunter das, was Paulus dem Timotheus i
diesem Briefe anbefiehlt, oder gar nur, was V. 12. ent
hält. Allein ἐντολή steht hier parallel mit παραθήκ
V. 20. und bezeichnet die christliche Lehre, insofern sie si
auf das ἔθος bezieht, das evangelische Gesetz als die objel
tive göttliche Richtschnur, wornach der Christ sein Leben ein
zurichten hat (vgl. 2 Petr. 2, 21. 3, 2.), also die Sitten
lehre, wohingegen παραθήκη mehr die Glaubenslehr
bezeichnet. Dieses Sittengesetz soll Timotheus rein bewahr
von häretischer Verunreinigung und dadurch begründetem Ta
del μέχρι τῆς ἐπιφανείας -- Χριστοῦ, d. h. nicht, w
Chrysostomus will, μέχρι τῆς σῆς τελευτῆς, sondern bi
zur Wiederkunft Christi zum Gerichte. Diese Hinweisung a
die Wiederkunft des Herrn war für Timotheus ein neuer An
trieb, für die Reinerhaltung der Lehre zu sorgen; zuglei
liegt darin die Voraussetzung, daß dieser jene Wiederkun
noch erleben könne. Jedoch wird dies wieder ganz unbestimm
gelassen durch den Zusatz V. 15.: „welche (Erscheinung
zu seiner Zeit zeigen wird

der Selige und alleinige Herrscher,
der König der Könige und Herr der Her
schenden,
der allein Unsterblichkeit hat, ein unzugäng
liches Licht bewohnt,
den Keiner der Menschen gesehen noch auch
zu schauen vermag,
dem Ehre und ewige Macht, Amen."

Nicht unwahrscheinlich ist die Meinung Mack's, daß die
Doxologie, in welcher Gott als das absolute, ewige, un
sichtbare Wesen bezeichnet wird, aus einem kirchlichen Hym
nus entlehnt sei. Es sind jedes Mal je zwei Prädikate und
einen Artikel oder ein Relativum zusammengestellt. — και
ροῖς ἰδίοις d. i. zu der von ihm vorbestimmten und sich vo
behaltenen, den Menschen unbekannten Zeit (vgl. 2, 6. G
6, 9.). Zu ὁ μακάριος vgl. 1, 11. und zu ὁ βασιλεὺς—

ἀθανασίαν vgl. 1, 17. Die Worte φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον beziehen sich zurück auf καιροῖς ἰδίοις δείξει, und bezeichnen die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse. Vgl. Ps. 104, 2.: „Der in Licht sich hüllt wie in Gewand, spannt den Himmel aus wie ein Gezelt." Zu οὐδὲ ἰδεῖν δύναται vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12., und zu ᾧ τιμὴ κ. τ. λ. oben 1, 17. 1 Petr. 4, 11. 5, 11.

V. 17 ff. Statt mit der vorhergehenden Doxologie zu schließen fügt der Apostel nachträglich noch eine gute Lehre für die Reichen hinzu: „Den Reichen in dieser Welt schärfe ein, nicht hochmüthig zu sein, noch ihre Hoffnung zu setzen auf die Unsicherheit des Reichthums, sondern auf Gott, der uns Alles reichlich zum Genusse darreicht, wohlzuthun, reich zu sein an guten Werken, freigebig zu sein, mittheilsam, indem sie sich erwerben eine gute Grundlage für die Zukunft, damit sie ergreifen das wahre Leben." Die πλούσιοι ἐν τῷ νῦν αἰῶνι stehen im verschwiegenen Gegensatze zu den εἰς θεὸν πλουτοῦντες (Luk. 12, 21.). Diese Reichen an irdischen Gütern sollen sich wegen ihres Reichthums nicht über Andere erheben; sie sollen nicht ihr Vertrauen setzen auf den Reichthum, der seiner Natur nach unsicher und wandelbar ist (ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι stärker als ἐπὶ πλούτῳ ἀδήλῳ), sondern auf Gott, der für uns wie ein Vater für seine Kinder sorgt. Das τῷ ζῶντι, welches die Recepta hinter τῷ θεῷ hat, ist von Lachmann und Tischendorf mit Recht nach bedeutenden Auktoritäten gestrichen; es ist vielleicht in Erinnerung an 4, 10. hier eingeschoben. Wäre es ächt, so würde dadurch Gott mit Nachdruck als der Lebendige, Bleibende bezeichnet im Gegensatze zu der Vergänglichkeit und Unsicherheit des Reichthums. — V. 18. Das ἀγαθοεργεῖν wird wird noch verstärkt durch πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς; Beides aber ist zunächst von den Werken der Wohlthätigkeit gegen den Nächsten zu verstehen. Also reichlich sollen sie geben, zugleich aber auch willig und gern. Letzteres liegt ausgedrückt in εὐμεταδότους εἶναι (Vulg. facile tribuere) und κοινωνικούς (nicht: „umgänglich, leutselig", sondern „mittheilsam"; vgl. κοινωνία Röm. 15, 26. Hebr. 13, 16.).

„Einen freudigen Geber hat Gott lieb", sagt der Apostel 2 Kor. 7, 9.; vgl. Sprüchw. 3, 28. — V. 19. Durch Werke der Barmherzigkeit sammeln die Reichen sich ein Kapital für die Zukunft (*ἀποθησαυρίζοντας* -- *εἰς τὸ μέλλον*, vgl. Matth. 6, 20.), worauf sie wie auf einer festen Grundlage (*θεμέλιον καλόν*) fußend, das wahre Leben ergreifen. — *ἡ ὄντως ζωή* d. i. jenes Leben, welches allein diesen Namen verdient, das Leben in Gott, „der allein Unsterblichkeit hat" (V. 16.), im Gegensatze zu dem irdischen Leben, welches eigentlich ein fortwährendes Sterben ist (vgl. 5, 3.). Die Lesart *αἰωνίου* der Recepta statt *ὄντως* ist eine Correktur.

V. 20 f. Zum Schlusse noch eine Ermahnung zum treuen Festhalten am überlieferten Glauben verbunden mit einer Warnung vor Irrlehren: „O Timotheus! bewahre das hinterlegte Gut, indem du meidest die heillosen leeren Geschwätze und Gegensätze der fälschlich sogenannten Wissenschaft, zu welcher Etliche sich bekennend hinsichtlich des Glaubens irre gegangen sind." Die namentliche Anrede *ὦ Τιμόθεε* drückt die Innigkeit und Eindringlichkeit aus, womit Paulus seinem geliebten Jünger die folgende Ermahnung ans Herz legt. Das Wort *παραθήκη* (wofür die Recepta gegen überwiegende Zeugen *παρακαταθήκη* hat) bezeichnet, wie das lat. depositum, das bei Jemandem Niedergelegte, das Anvertraute überhaupt; hier ist es von der bei Timotheus niedergelegten, ihm anvertrauten christlichen Lehre in ihrem ganzen Umfange, also von dem depositum fidei zu verstehen. Daß das Wort dieses bezeichne, zeigt zuerst die Stelle 2 Tim. 2, 2., wo Timotheus angewiesen wird, das vom Apostel Gehörte wiederum bei andern fähigen Männern niederzulegen (*παράθου*), dann der ganze Zusammenhang unserer Stelle, da *παραθήκη* der falschen Wissenschaft entgegengesetzt wird; auch 2 Tim. 1, 13. 14., wo *καλὴ παραθήκη* mit *ὑγιαίνοντες λόγοι* abwechselt, spricht deutlich dafür. Unrichtig ist es daher bei *παραθήκη* mit Einigen an das bischöfliche Amt des Timotheus, oder an die ihm ertheilte Gnadengabe zur Führung dieses Amtes zu denken. — Die christliche Lehre ist also ein depositum, ein

bei dem kirchlichen Lehrer und Vorsteher hinterlegter und seiner Hut anvertrauter Schatz, den er im Glauben treu bewahren und wie er ihn durch das lebendige Wort von seinem Vorgänger empfangen so auch denselben rein und ungeschmälert an seinen Nachfolger überliefern soll. Die christliche Lehre pflanzt sich mithin fort durch Ueberlieferung; sie läßt sich eben sowenig aus dem todten Buchstaben der h. Schrift als aus der bloßen Vernunft schöpfen. Wir sehen also, wie in diesem einen Worte das katholische Traditionsprincip treffend ausgedrückt liegt. Schön erläutert diesen Ausspruch Vincentius von Lerinum (commonit. c. 17.): „Depositum", inquit (apostolus), „custodi." Quid est „depositum"? id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum, quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis, rem ad te perductam, non a te prolatam, in qua non auctor debes esse, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens. „Depositum", inquit, „custodi"; catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva; quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradetur etc. — ἐκτρεπόμενος = devitans (Vulg.). Unter κενοφωνίαι sind sind Reden ohne Sinn und Grund zu verstehen. Einige Handschriften (codd. FG.) lesen καινοφωνίας, und danach übersetzt die Vulgata vocum novitates = „neue Worte." Diese Lesart scheint aber später und zwar durch die Menge neuer und fremder Ausdrücke, welche die Gnostiker einführten, entstanden zu sein. Was wir uns bei ἀντιθέσεις zu denken haben, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben. Mack versteht darunter Widersprüche, in welchen die Irrlehrer gewisse Lehren des Christenthums darzustellen sich bemüheten, um die Nothwendigkeit darzuthun, über die offene Lehre des Evangeliums hinauszugehen und in einer höhern Weisheit die Lösung des Widerstreits zu suchen. Bekannt sind aus der spätern Zeit die Antithesen zwischen Gesetz und Evangelium von dem Gnostiker Marcion. Besser aber denken wir dabei wohl mit Estius u. A. an Lehrsätze, welche gegen die wahre, gesunde Lehre aufgestellt wurden. Durch das Adjekt. ψευδώνυμος wird es wahrscheinlich, daß die Irrleh-

rer schon damals anfingen sich Gnostiker und ihre Leh- eine γνῶσις im Gegensatze zu πίστις der Kirchlichen zu nennen. Die wahre γνῶσις hat sich aber aus der πίστις entwickeln wie der Baum aus der Wurzel, sonst bläht sie a und führt vom Glauben ab; daher: ἥν τινες — ἠστόχησαν. Treffend sagt Chrysostomus (zu Phil. 3, 10.): δ. πίστεως ἡ γνῶσις, καὶ πίστεως ἄνευ γνῶναι τὸν Χριστὸν οὐκ ἔστιν. — In dem Segenswunsche schwankt di Lesart zwischen μετὰ σοῦ und μεθ' ὑμῶν, indem die äußern Zeugen für beide sich fast gleich stehen. Nach der letzten umfaßt Paulus mit seinem Herzen die ganze Gemeinde; allein vielleicht ist μεθ' ὑμῶν eine Correktur nach 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15.

Der zweite

Brief an Timotheus.

Einleitung.

1. Da wir über den Empfänger dieses Briefes und über die Aechtheit desselben in der Einleitung zum ersten Briefe an Timotheus bereits das Nöthige gesagt haben, so liegt uns hier zunächst ob, über die Zeit und den Ort seiner Abfassung eine genauere Untersuchung, als es in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen (S. 56 f.) geschehen konnte, anzustellen. — Aus mehreren Stellen des Briefes selbst erhellt, daß Paulus denselben zu Rom und zwar während einer Gefangenschaft daselbst verfaßte (1, 8. 12. 16 ff. 2, 9. 4, 6. 16. 21.). Es entsteht also die Frage: Schrieb Paulus diesen Brief während jener römischen Gefangenschaft, deren am Schlusse der Apostelgeschichte Erwähnung geschieht und aus welcher er auch die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser und an Philemon absandte, oder während einer zweiten spätern Gefangenschaft zu Rom? In der Beantwortung dieser Frage herrscht unter den Gelehrten eine große Verschiedenheit.

I. Die älteste und gewöhnlichste Meinung setzt die Abfassung des zweiten Briefes an Timotheus in eine zweite, zwar aus der Apostelgeschichte nicht bekannte, aber aus andern Gründen angenommene Gefangenschaft Pauli in Rom. Unter den Neuern sind Heydenreich und Mack dieser Ansicht gefolgt.

II. Nach einer andern Meinung hat eine solche zweite römische Gefangenschaft Pauli gar nicht stattgefunden, sondern die am Schlusse der Apostelgeschichte erwähnte war die einzige, in welcher Paulus bis an das Ende seines Lebens verharren mußte und aus der ihn nur der unter Nero erduldete Martyrtod befreite. So Petavius, Wieseler u. A. Während dieser Gefangenschaft und zwar, wie

Wieseler zu beweisen sucht, gegen den Schluß derselben soll nach dieser Ansicht der vorliegende Brief geschrieben sein.

III. Eine dritte Klasse von Gelehrten nimmt zwar eine zweite römische Haft Pauli an, setzt aber dennoch die Abfassung unsers Briefes in jene erste römische Gefangenschaft, von der Lukas berichtet, und zwar in den Anfang derselben. Nach der Meinung dieser soll Paulus seinen zweiten Brief an Timotheus, worin er diesen einlud zu ihm nach Rom zu kommen, noch vor den Sendschreiben an die Kolosser, Philipper und an Philemon verfaßt haben. Denn als er diese Briefe schrieb, war Timotheus bei ihm in Rom gegenwärtig (Kol. 1, 1. Phil. 1, 1. Philem. V. 1.). So Hug u. A. Allein dieser Ansicht steht, um anderer Gründe hier nicht zu gedenken, Folgendes entgegen. In der Apstg. 27, 2. wird als Begleiter des Apostels nach Rom ausdrücklich ein gewisser Aristarch genannt. Bei der Abfassung der Briefe an die Kolosser und an Philemon war derselbe noch bei Paulus (Kol. 4, 10. Philem. V. 24.); im zweiten Briefe an Timotheus aber wird seine Anwesenheit geläugnet, da sich nach 2 Tim. 4, 11. Lukas allein bei ihm befand. Ferner: bei der Abfassung jener beiden Briefe war auch Demas bei Paulus (Kol. 4, 14. Philem. V. 24.); als aber der Apostel seinen zweiten Brief an Timotheus schrieb, hatte derselbe ihn bereits verlassen aus Liebe zur Welt (2 Tim. 4, 9.). — Wir haben uns also nur noch zwischen den beiden ersten Meinungen zu entscheiden.

2. Daß Paulus aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft befreit wurde, haben wir bereits in der Einleitung zum ersten Briefe an Timotheus (S. 62 ff.) kurz nachgewiesen. Für diese Befreiung und zugleich für eine spätere zweite Haft des Apostels in Rom sprechen außerdem so bestimmte historische Zeugnisse aus den ersten Jahrhunderten, daß es uns fast als eine Verhöhnung der Geschichte erscheint, dieselbe läugnen zu wollen. Wir haben die bedeutendsten dieser Zeugnisse in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen angeführt und können hier, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, auf das dort (S. 58 ff.) Gesagte

verweisen. Daß nun aber Paulus den vorliegenden Brief in dieser seiner zweiten römischen Haft geschrieben habe, dafür spricht nicht bloß das einstimmige Urtheil der Kirchenschriftsteller Eusebius, Hieronymus, Chrysostomus, Oekumenius, Theodoret, Theophylakt, womit auch die alte Unterschrift des Briefes im Einklange steht, sondern es lassen sich auch entscheidende innere Gründe aus dem Briefe selbst dafür anführen. Der triftigste und von Heydenreich gut entwickelte Grund liegt in der ganzen Lage des Apostels, wie diese im zweiten Briefe an den Timotheus sich uns darstellt. Nach 2 Tim. 4, 6—8. 18. erwartet Paulus den Martyrtod, mit welchem seine dermalige Gefangenschaft endigen werde, mit unfehlbarer Gewißheit, und seine Lage ist so gefährlich, sie erscheint auch seinen Freunden so bedenklich, daß die Meisten sich von ihm gewandt haben und er nur den Onesiphorus als einen entschlossenen, standhaften Freund rühmen kann (1, 15.). Demas, der viele Jahre mit rühmlichem Eifer für die Sache des Evangeliums mit ihm gearbeitet, hat ihn jetzt verlassen aus Liebe zur Welt (4, 10.), und in seiner ersten Vertheidigung hat auch nicht Einer ihm Beistand geleistet (4, 16.). Ja Paulus findet es sogar nöthig, selbst den Timotheus, den er bittet noch vor dem Winter zu ihm nach Rom zu kommen, durch die allerstärksten Gründe zum standhaften Muthe aufzufordern und ihn zu ermahnen, daß er alle Furcht besiegen, daß er sich darauf gefaßt machen möge, nöthigenfalls die Gefahr und das Leiden mit ihm zu theilen (1, 7. 8.), vielleicht gar den Tod selbst zu erdulden (2, 1 ff.). In den Briefen hingegen, die Paulus aus seiner ersten römischen Gefangenschaft schrieb, äußert er nicht nur die Hoffnung, daß seine Sache eine glückliche Wendung nehmen werde, sondern er ist von seiner nahen Befreiung aus dem Verhafte so überzeugt, daß er schon von den Reisen spricht, die er nach derselben machen wolle, daß er den Philippern und dem Philemon zu Kolossä einen Besuch verspricht und den letztern sogar ersucht, die Herberge für ihn einstweilen bereit zu halten. Auch haben nach seiner Versicherung die günstigen Umstände, in welchen er selbst und auch die Sache des Evangeliums sich befindet, viele Gläubige mit Muth und Freudigkeit erfüllt, die göttliche Lehre ohne Scheu zu bekennen und

zu verkünden (Phil. 1, 12 f. 25 f. Kol. 2, 24. Philem. V. 22.).
Der Verhaft, aus welchem er diesmal an den Timotheus
schrieb, kann also der nicht sein, aus welchem jene andern
Briefe erlassen wurden. Hiezu kommt noch der Umstand: unter
den römischen Christen, von welchen 2 Tim. 4, 21. Grüße
an den Timotheus ausgerichtet werden, finden sich keine sonst
bekannte und in den aus der ersten römischen Gefangenschaft
geschriebenen Briefen vorkommende Personen; auch erscheint
hier kein einziger Name, den wir in dem langen Verzeichnisse
christlicher Brüder und Schwestern zu Rom Röm. 16, 5—15.
lesen. Daraus kann man mit Recht schließen, daß die in jenen
andern Briefen genannten Christen jetzt nicht mehr in
Rom zugegen waren, der zweite Brief an Timotheus also
in einer ganz andern Zeit verfaßt wurde. — Fernere triftige
Gründe für die Abfassung des zweiten Briefes an Timotheus
in einer zweiten römischen Gefangenschaft, die sich
aus 2 Tim. 4, 13. 20. ergeben, haben wir bereits in der
allgemeinen Einleitung (S. 56.) entwickelt.

3. Der zweite Brief an Timotheus ist also das letzte
Schreiben, welches wir von der Hand des Paulus besitzen,
und welch' eine kostbare Reliquie von dem großen Weltapostel
ist uns darin aufbewahrt worden! Wie spricht sich in
demselben die hohe Seelenruhe des Apostels im Angesichte des
Martyrtodes, seine zärtliche väterliche Liebe und Fürsorge für
den Jünger Timotheus, seine Bekümmerniß für die Sache des
Evangeliums, welche er unter so vielen drohenden Verfälschungsversuchen
zurücklassen soll, und doch andrerseits sein über
alle Zweifel siegendes Vertrauen auf die Göttlichkeit der Sache
und die Allmacht des sie schützenden und ihre Entwickelung
in der Welt leitenden Gottes auf eine unnachahmliche Weise
aus! Als Paulus seinen Brief an die Philipper schrieb und
er noch die sichere Hoffnung auf seine Befreiung aus der römischen
Haft hegte, da sagte er auf die Mängel und Schwächen,
deren er sich als Mensch bewußt war, hinblickend, es
sei fern von ihm, daß er glauben sollte das Ziel, die Vollendung,
schon erreicht zu haben, sondern er strebe nur noch
immer nach dem Ziele, ob er es erreichen möge, wie er in
Christo dazu berufen sei (Phil. 3, 12.). Jetzt aber, wo er
angekommen an das Ende seiner irdischen Laufbahn auf der

zurückgelegten Weg zurückblickte und sah, wie er durch die Kraft des Herrn unter allen seinen bisherigen Kämpfen treu erhalten worden, wo ihn ferner das zuversichtliche Vertrauen beseelte, daß er unter dem Beistande Gottes aus dem letzten ihm noch bevorstehenden Kampfe siegreich hervorgehen werde, jetzt war alle Ungewißheit aus seiner Seele geschwunden und mit freudiger Zuversicht im Herrn konnte er von sich sagen: „Ich habe gekämpft den schönen Kampf, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt; nun liegt mir bereit der Kranz der Gerechtigkeit, welchen mir geben wird der Herr" (2 Tim. 4, 8.).

4. Der Zweck, welchen Paulus bei der Abfassung dieses Schreibens sich vorsetzte, war ein doppelter: er will zunächst den Glauben und die Berufstreue des Timotheus erneuern und befestigen, diesen zu neuem Eifer im Dienste des Herrn anregen; dann aber schrieb er den Brief auch in der Absicht, um den Timotheus zu sich nach Rom einzuladen. Vielleicht hatte der vielfältige Widerstand, welchen Timotheus an dem Orte seiner Amtsführung fand, der Fortgang der Irrlehre, welcher er sich widersetzen sollte, der immer zunehmende Kaltsinn gegen das reine Evangelium und die widrigen Schicksale, welche Paulus, Timotheus u. A. wegen desselben erfuhren, den Muth dieses noch jungen Mannes geschwächt, ihn im freudigen und freimüthigen Bekenntnisse des Glaubens wankend gemacht, so daß Paulus es nöthig fand, denselben neu zu beleben und zu befestigen. Diese Vermuthung scheint ihre Bestätigung zu finden in der Stelle Offenb. 2, 1—6., wo Christus „dem Engel (Bischofe) von Ephesus" den Vorwurf macht, er habe in seiner ersten Liebe nachgelassen und ihn ermahnt, Buße zu üben und zur Uebung der ersten Werke zurückzukehren. Dieser Bischof war aber nach der Ansicht Vieler kein anderer als eben unser Timotheus. Und wenn wir bedenken, daß der h. Johannes um dieselbe Zeit, als Paulus unsern Brief schrieb, auf Patmos in der Verbannung lebte und dort von Christus den Auftrag erhielt, „dem Engel von Ephesus" seine Worte zu schreiben, so muß uns diese Ansicht sehr wahrscheinlich sein.

5. Der genannte doppelte Zweck des Briefes ergibt sich aus dem Inhalte desselben. Paulus ruft darin Alles zu Hülfe, was den Timotheus rühren, ermuthigen, belehren,

abschrecken, in irgend einer Weise zu seiner Erneuerung u
Befestigung im Glauben und in treuer Berufsthätigkeit di
nen kann. Er beginnt mit Versicherungen seiner Liebe zu T
motheus und seines Verlangens nach ihm, erinnert ihn a
die Frömmigkeit seiner Mutter und Großmutter, an die Gna
der Weihe, an die Liebe Gottes in Christo Jesu; er weis
ihn hin auf die Leiden und die Standhaftigkeit, die er (d
Apostel) bewiesen, auf das unedle Benehmen Einiger und a
das schöne Verhalten Anderer gegen ihn (1, 1—18.). S
dann folgen Ermahnungen zur Standhaftigkeit und zum mut
vollen Wirken, Dulden und Kämpfen für die Sache Gott
und Christi; in jedem Berufe, sagt er, führe nur Entschi
denheit und ausdauernde Anstrengung zum erfreulichen Zie
(2, 1—26.). Die Irrlehrer und Verführer, welche sch
jetzt in der Kirche traurige Zerrüttungen anrichten, werde
es in der Zukunft noch ärger treiben; daher muß Timothe
um so mehr auf seiner Hut sein und an der wahren Leh
unverrückt festhalten, er muß in seiner Amtsführung, zum
in den bevorstehenden bedenklichen Zeiten, unermüdeten Eif
und weise Umsicht beweisen. Alle diese Ermahnungen ve
stärkt der Apostel durch Hinweisung auf sein eigenes Beisp
und durch die Erinnerung an seinen nahen Abschied von di
ser Erde, dem er aber mit freudigem Selbstbewußtsein en
gegensieht (3, 1 — 4, 8.). Timotheus wird ersucht, sei
Herüberkunft nach Rom zum Apostel, der jetzt fast von alle
Beistande treuer Freunde verlassen ist, zu beschleunigen. D
Schluß endlich bilden verschiedene Aufträge, Grüße, Nac
richten und der Segenswunsch (4, 9—22.).

§. 1. Ermahnung zur Berufstreue.

1, 1 — 18.

Nachdem Paulus im Eingange des Briefes seine Liebe und Sehnsucht zu Timotheus ausgesprochen, ermahnt er diesen zur treuen, unerschrockenen Führung seines evangelischen Berufs und gibt ihm zur Warnung und Ermunterung Nachrichten von dem untreuen und treuen Verhalten gewisser Brüder.

V. 1 f. Ueber diese Zuschrift ist zu 1 Tim. 1, 1. bereits das Nöthige gesagt. Zu *διὰ θελήματος θεοῦ* vgl. 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Eigenthümlich sind hier nur die Worte *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χρ. Ἰησοῦ*, die mit *ἀπόστολος* verbunden werden müssen. Die Präposition *κατά* ist hier, wie Tit. 1, 1. (*κατὰ πίστιν*), als den Zweck bezeichnend zu fassen; also: „Paulus, Apostel Jesu Christi — — zur (Verkündigung der) Verheißung des Lebens, das da ist in Christo Jesu." Richtig umschreibt die Worte Theodoret: *ἀπόστολόν με προεβάλετο ὁ θεός, ὥστε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις κηρύξαι*. Wie Paulus mehrfach in der jedesmaligen Aufschrift seiner Briefe den Grundgedanken des ganzen folgenden Briefes andeutet (vgl. besonders Gal. 1, 1 f.), so thut er dies auch hier. Er weiset den Timotheus gleich auf das wahre Leben in Christo hin, um ihn zu trösten in den Leidenskämpfen und ihn zu ermahnen, die Bedrängnisse des irdischen Lebens muthig zu ertragen. — V. 2. Das Beiwort *ἀγαπητῷ* ist weder vertraulicher als *γνησίῳ* 1 Tim. 1, 2., wie Heydenreich meint, noch auch liegt darin ein indirekter Tadel, als ob Timotheus des letztern Beiwortes nicht mehr würdig sei und zuvor seinen Eifer wieder anfachen müsse, um ein *τέκνον γνήσιον* zu werden, wie Mack glaubt.

V. 3 ff. Aehnlich wie in den meisten andern Briefen (vgl. besonders Philem. 4 ff.) macht Paulus auch hier den Eingang mit dem Ausdrucke des Dankes gegen Gott für den Glauben des Timotheus: „Dank weiß ich Gott, dem ich diene von den Voreltern her in reinem Bewußtsein, wie ich denn unabläßig das Andenken an dich habe in meinen Gebeten, Tag und Nacht mich sehnend, dich zu sehen, gedenkend deiner Thränen, damit ich mit Freude erfüllt werde, indem ich die Erinnerung festhalte an den in dir wohnenden ungeheuchelten Glauben, welcher zuerst in deiner Großmutter Loïs und deiner Mutter Eunice wohnte; ich bin aber überzeugt, daß (er) auch in dir (wohnte)." — Statt χάριν ἔχω (vgl. 1 Tim. 1, 12.) sagt Paulus sonst gewöhnlich εὐχαριστῶ oder εὐλογητὸς ὁ θεός. Unter πρόγονοι sind nicht die Stammväter des gesammten jüdischen Volks, Abraham u. s. w. zu verstehen, sondern speciell die Voreltern Pauli. Die Gegner des Apostels suchten diesen, wie wir aus Apstg. 24, 14 ff. sehen, als einen Apostaten, als einen Verläugner des Gottes der Väter, der die Anbetung und den Gehorsam von dem bisher verehrten einzig wahren Gott ablenke und auf Jesus Christus hinlenke, bei den Gläubigen zu verdächtigen. Daher sagt er hier dem Timotheus, der gewiß auch von solchen Feinden des Apostels umgeben war, daß er den von seinen jüdischen Voreltern ererbten Glauben an den wahren Gott und seinen Gehorsam gegen denselben bewahrt habe. Vgl. Phil. 3, 5.: Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων. 2 Kor. 11, 22. Das ἐν καθαρᾷ συνειδήσει steht nicht im Widerspruch mit 1 Tim. 1, 13., sondern stimmt mit dem dortigen Zusatze: ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα (vgl. Apstg. 23, 1.), genau zusammen. Paulus hatte auch damals, wo er die christliche Kirche verfolgte, für Jehova und seine Religion zu eifern geglaubt, hatte also nach seiner Ueberzeugung gehandelt. — Das folgende ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω κ. τ. λ. wird verschieden gefaßt. Chrysostomus nimmt ὡς = ὅτι, und will hier den Gegenstand des Dankes ausgesprochen finden εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, ὅτι μέμνημαί σου, φησὶν, οὕτω σὲ φιλῶ. Ebenso Estius: gratias ago Deo meo, quod

quoties ad eum preces fundo, toties tui sum memor ac pro te oro. Hoc enim me facere divini muneris est, ideoque dignum, de quo gratias agam. Auch die Vulgata scheint es so gefaßt zu haben, da sie übersetzt: quod sine intermissione habeam tui memoriam. Allein ὡς steht nirgends geradezu im Sinne von ὅτι; dann wäre es auch ein sonderbarer Gedanke: „Dank weiß ich Gott, daß ich deiner gedenke in meinen Gebeten." Mack will ὡς als Adverbium im Sinne von „wahrhaft" oder „ja" nach Analogie des hebräischen sogenannten Caph veritatis zu ἀδιάλειπτον ziehen, und das Ganze: ὡς ἀδιάλειπτον — — πληρωθῶ V. 4., in Parenthese einschließen. Aber wie ganz ohne alle Verbindung stände diese Parenthese da! Wir halten also am besten die ursprüngliche Bedeutung von ὡς = „wie" fest; dann drückt diese Partikel das parallele Verhältniß des Nebensatzes zum Hauptsatze: χάριν ἔχω τῷ θεῷ, aus. — νυκτὸς καὶ ἡμέρας ziehen die Meisten zum Vorhergehenden; dann wird dadurch der Begriff ἀδιάλειπτον noch mehr hervorgehoben. Passender vielleicht verbinden Lachmann u. A. es mit dem folgenden Particip ἐπιποθῶν. Ueber die Stellung der beiden Wörter νυκτὸς καὶ ἡμέρας, wo wir umgekehrt „Tag und Nacht" sagen, s. zu 1 Thess. 2, 9. — Paulus sehnt sich Tag und Nacht, den Timotheus wiederzusehen, um an ihm sich zu erfreuen, und diese Sehnsucht wird genährt durch das Andenken an die Thränen, welche Timotheus bei seinem Abschiede von Paulus vergossen hat. Es liegt in diesen Worten deutlich die innige Liebe ausgesprochen, welche Paulus und Timotheus gegen einander hegten; zugleich aber will Paulus hiemit die Einladung des Timotheus zu ihm nach Rom zu kommen (4, 9.) vorbereiten. — V. 5. Statt des gewöhnlichen ὑπόμνησιν λαμβάνων = „die Erinnerung fassend" (vgl. 2 Petr. 1, 9.: λήθην λαμβάνειν, oblivisci) hat Lachmann ὑπομν. λαβών = „die Erinnerung gefaßt habend" d. i. festhaltend. Da die äußern Zeugen für beide Lesarten sich gleich stehen, so möchte die letztere als die schwierigere den Vorzug verdienen. Es ist dieser Participialsatz mit χάριν ἔχω τῷ θεῷ zu verbinden; er enthält den Grund und Gegenstand, warum und wofür Paulus Gott dankt: „Ich danke Gott — — in Erinne-

rung an deinen ungeheuchelten (vgl. 1 Tim. 1, 5.) Glauben." Wie Paulus den Dienst des einzig wahren Gottes von seinen jüdischen Voreltern überkommen hat, so Timotheus den ungeheuchelten Glauben von Großmutter und Mutter. Die Erinnerung an die Glaubenstreue dieser beiden mußte auf Timotheus tiefen Eindruck machen; dieser wird noch verstärkt durch den Zusatz: *πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί* scil. *ἐνῴκησεν*, nicht *ἐνοικεῖ* oder *ἐνοικήσει*, wie Andere wollen. Timotheus hat früher dieselbe Glaubenstreue bewiesen; wankt er jetzt, so wird er sich selber untreu.

V. 6 f. Nachdem Paulus im Vorhergehenden Alles aufgeboten, was den Timotheus rühren konnte, nachdem er ihm seine innige Liebe, seine herzliche Sehnsucht nach ihm, sein festes Vertrauen ausgedrückt, geht er jetzt dazu über, diesen zur unerschrockenen, treuen Führung seines evangelischen Amtes zu ermahnen. Er sagt: „Deshalb erinnere ich dich, daß du wieder anfachest die Gnade Gottes, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände." — *δι' ἣν αἰτίαν*, eine Formel, die nur noch Tit. 1, 13. Hebr. 2, 11. vorkommt, geht auf das unmittelbar Vorhergehende: deshalb, weil nämlich nach meiner Ueberzeugung früher ungeheuchelter Glaube in dir wohnte, ermahne ich dich u. s. w. Das Bild in *ἀναζωπυρεῖν* ist hergenommen von dem schlummernden Funken, den man durch Anblasen, Wegnahme der Asche, wieder zur hellen Flamme auflodern macht. Indirekt liegt in diesem Worte ausgesprochen, daß Timotheus nicht mehr wie früher „im Geiste glühete" (Röm. 12, 11.). Daß Paulus bei *χάρισμα τοῦ θεοῦ* nicht die Gnade im Allgemeinen, sondern eine besondere Gnade und zwar die sakramentale Weihegnade im Auge habe, zeigt der Zusatz: *ὅ ἐστιν ἐν σοὶ — — χειρῶν μου.* Ueber *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου* haben wir bereits zu 1 Tim. 4, 14. gesprochen. Bemerken wir hier nur noch das *ὅ ἐστιν ἐν σοί*: obwohl zugedeckt und zurückgedrängt ist das *χάρισμα* noch immer in ihm, braucht also nur wieder angefacht zu werden; der character indelebilis, welchen das Weihesakrament verleiht, liegt hierin wenigstens angedeutet. — Timotheus soll nun aber die Weihegnade wieder anfachen, damit er zu neuem Muthe entflammt werde; „denn", fährt

der Apostel V. 7. fort, „nicht hat Gott uns gegeben den Geist der Verzagtheit, sondern den Geist der Stärke und der Liebe und der Selbstbeherrschung." Zu diesen Worten ist zu vergleichen die ganz ähnliche Stelle Röm. 8, 15.: „Ihr habet nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, sondern den Geist der Sohnschaft." Wenn aber dort das *οὐκ ἐλάβετε* von allen wahren Christen gesagt ist, so bezieht sich hier das *ἡμῖν* bloß auf die Diener des Evangeliums: wir Bischöfe und Diener des Evangeliums haben bei der Weihe nicht einen Geist empfangen, der uns im Kampfe für das Reich Gottes vor den Gefahren feig zurückbeben läßt, sondern einen Geist der Kraft (*δυνάμεως*), der uns mit hohem Muthe und unerschrockener Herzhaftigkeit zum freudigen Bekenntnisse der göttlichen Lehre erfüllt und in allen Leiden und Drangsalen uns aufrecht erhält (vgl. Phil. 4, 13.: „Ich vermag Alles in dem, der mich stärkt"); einen Geist der Liebe (*ἀγάπης*), die der Aufopferung fähig ist und das Band der Gemeinschaft im Glauben und Leben festhält, alle Spaltung sorgfältig meidet; einen Geist der Selbstbeherrschung (*σωφρονισμοῦ*, Vulg. sobrietatis, August. continentiae), die durch keine Furcht sich beirren und aus dem Gleichgewicht bringen läßt, keiner Leidenschaft sich hingibt, keiner Unsittlichkeit verfällt. Siehe da die besondern Gnaden, die das Sakrament der Weihe ertheilt!

V. 8 ff. Besitzt Timotheus die eben genannten Tugenden, Starkmuth, Liebe und Selbstbeherrschung, so wird er die mit seinem evangelischen Berufe verbundenen Leiden nicht scheuen. Daher die Ermahnung: „Schäme dich also nicht des Zeugnisses unsers Herrn, noch meiner seines Gefangenen, sondern leide mit für das Evangelium vermöge der Kraft Gottes." Das *ἐπαισχύνεσθαι* steht hier und V. 12. 16. in Beziehung auf die Gefahren, ist also ungefähr soviel als „scheuen." Das *μαρτύριον τοῦ κυρίου* ist nicht das „Martyrthum des Herrn", wie Einige wollen, sondern *μαρτύριον* ist mit der Vulgata (testimonium) in seiner ursprünglichen Bedeutung festzuhalten und *τοῦ κυρίου* als objektiver Genitiv zu fassen: „schäme dich nicht des Zeugnisses vom Herrn" d. i.

scheue dich nicht, den Glauben an Christus muthig zu bezeugen und zu verkündigen. — τὸν δέσμιον αὐτοῦ bezeichnet nicht geradezu „den um seinetwillen Gefangenen" wie es gewöhnlich genommen wird, sondern „den er (Christus d. i. seine Sache) in die Gefangenschaft gebracht hat und festhält" (vgl. Eph. 3, 1. 4. 1. Philem. V. 9.). Denn es ist, wie Mack richtig bemerkt, in Wahrheit nicht die feindselige Gewalt der Menschen, sondern die liebende Fügung des Herrn, die ihm nun Bande anlegt, gleichsam um den auch äußerlich festzuhalten, welchen innerlich die Liebe zu Christus schon längst gefangen hält (vgl. 2 Kor. 5, 14.). Auch durch diese Worte bereitet Paulus seine Einladung des Timotheus zu ihm nach Rom zu kommen, vor (vgl. V. 4.). — Den Dativ τῷ εὐαγγελίῳ kann man von συν in συγκακοπάθησον abhängig sein lassen: „leide mit dem (verfolgten) Evangelium"; besser aber faßt man ihn als dativ. commodi: „leide mit (mir) für das Evangelium und zwar κατὰ δύναμιν θεοῦ, d. i. vermöge jenes Geistes der Kraft, der uns (nach V. 7.) verliehen ist." — Um nun aber dem Timotheus die Pflicht, sich des Zeugnisses vom Herrn nicht zu schämen, recht nahe zu legen, erinnert er ihn V. 9 f. an das, was Gott an allen Gläubigen gethan habe: „der uns gerettet und berufen hat durch heilige Berufung, nicht zufolge unserer Werke, sondern nach seiner Vorherbestimmung und Gnade." Paulus sagt σώσαντος καὶ καλέσαντος, wo man beim ersten Anblicke umgekehrt καλέσαντος καὶ σώσαντος erwarten sollte. Allein σώζειν bezeichnet hier das Objektive des Heilswerkes, καλεῖν aber die Zuwendung desselben. Objektiv genommen hat Gott in Christo alle Menschen gerettet, da dieser für Alle gestorben ist und sein Erlösungsverdienst für Alle hinreicht; allein in der Wirklichkeit werden nur diejenigen gerettet, die Gott zum Heile beruft. Aber auch der Ruf Gottes zum Heile ergeht allgemein an alle Menschen, auch an diejenigen, welche nie zur σωτηρία gelangen (vgl. Joh. 1, 9.); daher fügt Paulus zur genauern Bestimmung der κλῆσις hinzu: „durch heilige d. i. heiligende, zur Heiligkeit führende, also wirksame Berufung." Der Grund aber dieser wirksamen Berufung liegt nicht etwa in den guten Werken, die der

Mensch vor seiner Berufung verrichtete — denn vor seiner Rechtfertigung kann beim Menschen von einem wahrhaft guten, verdienstlichen Werke, von einem sogenannten meritum de condigno, überhaupt nicht die Rede sein —, noch auch in den künftigen guten Werken, die der Mensch nach seiner Berufung vollbringt und die Gott von Ewigkeit vorausgesehen — denn diese guten Werke setzen die Berufung als unerläßliche Bedingung voraus, können also nicht zugleich der Grund derselben sein —: sondern allein in Gott, in seiner ewigen Vorherbestimmung und wirksamen Gnade (vgl. zu Röm. 8, 28 f. 9, 11. Eph. 1, 11.). Diese göttliche Gnade wird dann näher beschrieben als eine solche, „die uns gegeben ist in Christo vor ewigen Zeiten, die aber nun geoffenbart ist durch die Erscheinung unsers Heilandes Christi Jesu." Also die Gnade, in welcher unsere Berufung zum Heile sich gründet, ist uns objektiv in Christo, der als Gottmensch der Erste, der Repräsentant aller Berufenen ist, schon von Ewigkeit her verliehen; in Christo sind zugleich alle diejenigen berufen, die nach dem ewigen Rathschlusse Gottes zum Heile gelangen sollen. Geoffenbart d. i. in die sichtbare Erscheinung getreten ist aber diese bisher in Gott verborgene Gnade in der Menschwerdung Christi, „der den Tod vernichtet, dagegen Leben und Unverweslichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium." Die drei Ausdrücke θάνατος, ζωή, ἀφθαρσία sind in dem tiefern biblischen Sinne zu fassen, wornach sie auf den ganzen Menschen nach Leib und Seele sich beziehen. Weil Christus in stellvertretender Genugthuung die Schuld der Sünde getilgt, hat er auch deren Folge und Strafe, den Tod, vernichtet, den Tod der Seele sowohl als auch das Correlat desselben, den Tod des Leibes; und weil er durch sein Gehorsamsopfer uns den h. Geist, das wahre Leben der Seele, erworben hat, und selbst glorreich aus dem Grabe hervorgegangen ist, hat er uns Leben und Unverweslichkeit für Seele und Leib geschenkt (vgl. zu Röm. 6, 3 f. 1 Kor. 15, 26.). „Ans Licht gebracht" d. i. bewirkt und bekannt gemacht ist dies Alles durch das Evangelium als den Inbegriff aller Gnade und Wahrheit, die uns in Christo ist zu Theil geworden.

Und dieses Evangelium zu verkünden, dazu ist Paulus vo
Gott angeordnet. Daher fährt er V. 11. fort: „für wel
ches (Evangelium) ich bestellt bin als Herold un
Apostel und Lehrer der Heiden.“ Wir haben hi
drei Prädikate, von denen jedes vorhergehende durch da
folgende genauer bestimmt wird: Paulus ist von Gott ge
sandt als Herold, um die frohe Heilsbotschaft von Christ
dem Erlöser in alle Welt auszurufen; er ist bestellt als Apo
stel d. i. Gesandter, um Christi Stelle zu vertreten; er i
endlich angeordnet als Lehrer der Heiden, denn an dies
war er vorzugsweise mit seiner Wirksamkeit angewiesen: „Zieh
hin; denn ich will dich ferne unter die Heiden senden“, sprac
der Herr zu ihm Apstg. 22, 21. Vgl. Gal. 2, 7 ff. 1 Tim
2, 7. Er legt sich selber diese drei ehrenvollen Titel bei, um
das von ihm gepredigte Evangelium als das wahre zu be-
zeichnen und so den Timotheus im Glauben zu bestärken. —
V. 12. „Um welcher Ursache willen ich auch die-
ses leide, aber ich schäme mich (dessen) nicht; den
ich weiß, auf wen ich mein Vertrauen gesetz
habe, und ich bin überzeugt, daß er mächtig ist
meine Hinterlage zu bewahren auf jenen Ta-
hin.“ — *δι' ἣν αἰτίαν*: weil nämlich Paulus von Christ
als Herold u. s. w. angeordnet ist, leidet er nach so viele
andern Drangsalen auch dieses, die Gefangenschaf
Aber er läßt dadurch seinen Muth nicht beugen (*οὐκ ἐπαι-
σχύνομαι*, vgl. V. 8.), da er weiß, auf wen er sein Ver-
trauen gesetzt. Unrichtig nimmt Mack *ᾧ πεπίστευκα* im
Sinne: „an welchen ich geglaubt habe.“ Das Relat. *ᾧ*
geht auf Christus, wie das *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν*
zeigt, nicht auf Gott. Seine nähere Bestimmung erhäl
ᾧ πεπίστευκα in dem Folgenden: *καὶ πέπεισμαι ὅτι κ. τ. λ.*
Vielfach verschieden gedeutet wird hier *τὴν παραθήκην*
(text. rec. *παρακαταθήκην*, ebenso V. 14., vgl. zu 1 Tim
6, 20.) *μου*. Viele nehmen *μοῦ* als genit. poss.: „das
mir Anvertraute“ und verstehen darunter entweder mit Chry-
sostomus u. A. den Glauben oder die Gläubigen selbst
(*παρακαταθήκην ἢ τὴν πίστιν φησὶν ἢ τοὺς πιστοὺς
οὓς παρέθετο αὐτῷ ὁ Χριστός*, Theodoret), oder das
Apostelamt (Lünemann). Nach der letztern Fassung wär-

der Sinn: „Gott wird mir Kraft verleihen, das Apostelamt, welches er mir anvertraut (1 Kor. 9, 17.), mithin als eine heilige Pflicht aufgelegt hat (Röm. 1, 14.), in Verfolgung und Tod treu zu verwalten, damit ich dereinst am Tage des Gerichtes Rechenschaft davon ablegen kann. Andere fassen *μοῦ* als genit. subiect.: „das von mir Anvertraute", gehen aber wieder in der Deutung des *παραθήκη* aus einander, indem Einige darunter die Gemeinde der Gläubigen, die Paulus Gott gleichsam anvertraut und empfohlen (*τοὺς πιστοὺς, οὓς αὐτὸς παρέθετο τῷ κυρίῳ*, Theod.), Andere dagegen den Lohn für die treue Verwaltung des Amtes, den er sich gleichsam als ein depositum bei Gott niedergelegt habe, verstehen. Für die erste Fassung beruft man sich auf eine Stelle in der unächten ep. Ignatii ad Heron. c. 7.: *φύλαξόν μου τὴν παραθήκην — — παρατίθημί σοι τὴν ἐκκλησίαν Ἀντιοχέων*, für die zweite auf die Worte unten 4, 8. Allein wir sind gar nicht berechtigt, das Wort *παραθήκη* hier in einem andern Sinne zu nehmen, als worin es gleich V. 14. und auch 1 Tim. 6, 20. vorkommt, wo es unzweifelhaft den Gesammtinhalt der christlichen Lehre bezeichnet, den Paulus bei seinem Schüler Timotheus und bei Andern niedergelegt hat. Diese Bedeutung paßt auch am besten in den ganzen Gedankengang: „Ich bin Herold und Apostel des Evangeliums, zwar jetzt in Banden mit der Aussicht auf den nahen Tod; aber deshalb verliere ich den Muth nicht. Denn ich lebe der festen Ueberzeugung, daß Christus durch seine allmächtige Kraft das von mir Niedergelegte, das Evangelium oder die christliche Lehre, bewahren und beschützen wird bis auf jenen Tag hin, wo er alle Feinde seines Evangeliums vernichten wird." — *ἡμέρα* ist hier wie oft der Tag *κατ' ἐξοχήν*, der Tag des letzten Gerichts (vgl. 1 Kor. 1, 18. 3, 13. 5, 5. u. a. St.).

V. 13 f. Ermahnung an Timotheus: „Das Vorbild der gesunden Lehren, welche du von mir gehört hast, bewahre im Glauben und in der Liebe, die da ist in Christo Jesu." Das Wort *ὑποτύπωσις* ist hier in derselben Bedeutung zu nehmen, wie 1 Tim. 1, 16. Es bezeichnet nicht, wie Herder will, einen schriftlichen

Abriß der Hauptlehren des Christenthums — dann müßte es im Folgenden heißen: „den ich dir aufgezeichnet habe" —, sondern die durch das lebendige Wort des Apostels dem Gemüthe des Timotheus eingeprägte Norm der wahren und reinen Lehre. Der Ausdruck ὑγιαίνοντες λόγοι ist dem Sinne nach von dem 1 Tim. 1, 10. vorkommenden ὑγιαίνουσα διδασκαλία nicht verschieden. Diese Norm nun der gesunden Lehre soll Timotheus haben d. i. festhalten, bewahren (vgl. über diese Bedeutung des ἔχειν 1 Tim. 1, 19. 3, 9. und das folgende φύλαξον) im Glauben und in der Liebe. Also nur im Glauben, nicht durch bloße Verstandesthätigkeit, nur in der Liebe und zwar in jener Liebe, die auf's innigste mit Christo vereint (τῇ ἐν Χρ. Ἰησ.), kann die wahre Lehre rein festgehalten werden. Da aber zuletzt der h. Geist es ist, der uns in alle Wahrheit einführt und der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, so fügt der Apostel V. 14. hinzu: „Die schöne Hinterlage bewahre durch den heiligen Geist, der in uns wohnt." Die καλὴ παραθήκη (vgl. V. 12.) ist dasselbe als was Paulus eben ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων genannt: die dem Timotheus anvertraute reine Lehre, das depositum fidei. Diese reine Lehre soll er gleichsam als den kostbarsten Schatz, den man sorgsam vor Dieben und Räubern behütet, bewachen. — Das ἐν ἡμῖν kann auf alle Gläubige bezogen werden und auch bloß auf die Vorsteher der Kirche. Darin besteht also der Beistand, welchen der h. Geist der Kirche oder der Gesammtheit ihrer Vorsteher leistet, daß die von den Aposteln niedergelegte Lehre rein und ganz bewahrt werde; nicht kann die Kirche dieses depositum irgendwie vermehren, zu demselben etwas Neues hinzufügen, sie kann es nur entfalten und in seine Bestandtheile zerlegen. Vgl. zu 1 Tim. 6, 20.

V. 15 ff. Um der vorhergehenden Ermahnung mehr Nachdruck zu geben, und zugleich um den Timotheus anzuspornen, ungesäumt zu ihm nach Rom zu kommen, gibt er ihm Nachrichten von dem untreuen Verhalten gewisser Brüder und stellt diesem die Treue des Onesiphorus gegenüber: „Du weißt dieses, daß sich von mir abgewendet haben Alle in Asien, unter diesen Phygelus und Hermoge-

es." Die Voraussetzung, welche in $οἶδας\ τοῦτο$ liegt, ß nämlich Timotheus das Benehmen kleinasiatischer Chrin kenne, läßt schließen, daß dieser sich damals in Kleinen befand; V. 18. weiset speciell auf Ephesus hin. Ueber σία s. zu 1. Kor. 16, 19. — ἀπεστράφησάν με = κατέλιπον (4, 16.). Wie aus dem Folgenden sich erbt, hatten diese Asiaten den Apostel in Rom verlassen und aren von da wieder in ihre Heimath zurückgekehrt; daher i ἐν τῇ Ἀσίᾳ, wohingegen er οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας hätte hreiben müssen, wenn sie noch in Rom anwesend gewesen wären. Das πάντες ist natürlich auf diejenigen, die in Rom waren, zu beschränken (de Wette). Mack urgirt das πάντες und ἐν, und gründet darauf seine Hypothese, daß die Gegner Pauli in Kleinasien seine zweite Gefangenschaft in Rom als Vorwand benutzt hätten, um sich sämmtlich und örmlich von ihm loszusagen. Allein dies ist eben nur eine Hypothese, für welche sich sonst kein Grund angeben läßt. — Die beiden hier genannten Männer sind sonst unbekannt; vielleicht waren sie die Aufwiegler und Anführer der Andern. — V. 16. Der vorhergehenden unerfreulichen Erfahrung wird ne erfreuliche entgegengesetzt: „Es möge schenken der err Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphoros; denn oftmals hat er mich erquickt und meier Kette sich nicht geschämt, sondern, da er in om war, hat er geflissentlich mich aufgesucht nd gefunden." Ueber die Form δῴη statt δοίη s. Win. ram. §. 14. S. 72. und über ἐπαισχύνθη ohne augment. mp. ebendaselbst §. 12. S. 68. — Daß Paulus hier zuerst m Hause d. i. der Familie des Onesiphorus, nachher V. 18. ar auch ihm selbst, aber für den Gerichtstag, Barmerzigkeit wünscht, daß er ferner 4, 19. erstere ohne letztern üßt, führt zu der Annahme, daß Onesiphorus damals schon storben war. Wäre diese Annahme sicher, so lehrte uns der postel hier durch sein Beispiel Wünsche und Gebete für die eelen der im Herrn Entschlafenen darzubringen (Kistemaker). nesiphorus hat den Apostel erquickt (ἀνέψυξε = ἀνέπαυσε, Philem. V. 7.), wahrscheinlich sowohl geistig durch eweise von Theilnahme als auch leiblich durch Speise und rank, und er hat sich nicht gescheut ihm, dem Gefangenen,

Abriß der Hauptlehren des Christenthums — dann müßte es im Folgenden heißen: „den ich dir aufgezeichnet habe" —, sondern die durch das lebendige Wort des Apostels dem Gemüthe des Timotheus eingeprägte Norm der wahren und reinen Lehre. Der Ausdruck *ὑγιαίνοντες λόγοι* ist dem Sinne nach von dem 1 Tim. 1, 10. vorkommenden *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* nicht verschieden. Diese Norm nun der gesunden Lehre soll Timotheus haben d. i. festhalten, bewahren (vgl. über diese Bedeutung des *ἔχειν* 1 Tim. 1, 19. 3, 9. und das folgende *φύλαξον*) im Glauben und in der Liebe. Also nur im Glauben, nicht durch bloße Verstandesthätigkeit, nur in der Liebe und zwar in jener Liebe, die auf's innigste mit Christo vereint (*τῇ ἐν Χρ. Ἰησ.*), kann die wahre Lehre rein festgehalten werden. Da aber zuletzt der h. Geist es ist, der uns in alle Wahrheit einführt und der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, so fügt der Apostel V. 14. hinzu: „Die schöne Hinterlage bewahre durch den heiligen Geist, der in uns wohnt." Die *καλὴ παραθήκη* (vgl. V. 12.) ist dasselbe als was Paulus eben *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων* genannt: die dem Timotheus anvertraute reine Lehre, das depositum fidei. Diese reine Lehre soll er gleichsam als den kostbarsten Schatz, den man sorgsam vor Dieben und Räubern behütet, bewachen. — Das *ἐν ἡμῖν* kann auf alle Gläubige bezogen werden und auch bloß auf die Vorsteher der Kirche. Darin besteht also der Beistand, welchen der h. Geist der Kirche oder der Gesammtheit ihrer Vorsteher leistet, daß die von den Aposteln niedergelegte Lehre rein und ganz bewahrt werde; nicht kann die Kirche dieses depositum irgendwie vermehren, zu demselben etwas Neues hinzufügen, sie kann es nur entfalten und in seine Bestandtheile zerlegen. Vgl. zu 1 Tim. 6, 20.

V. 15 ff. Um der vorhergehenden Ermahnung mehr Nachdruck zu geben, und zugleich um den Timotheus anzuspornen ungesäumt zu ihm nach Rom zu kommen, gibt er ihm Nachrichten von dem untreuen Verhalten gewisser Brüder und stellt diesem die Treue des Onesiphorus gegenüber: „Du weißt dieses, daß sich von mir abgewendet haben Alle in Asien, unter diesen Phygelus und Hermoge-

ars." Die Voraussetzung, welche in οἶδας τοῦτο liegt, daß nämlich Timotheus das Benehmen kleinasiatischer Christen kenne, läßt schließen, daß dieser sich damals in Kleinasien befand; V. 18. weiset speciell auf Ephesus hin. Ueber Ἀσία s. zu 1. Kor. 16, 19. — ἀπεστράφησάν με = ἐγκατέλιπον (4, 16.). Wie aus dem Folgenden sich ergibt, hatten diese Asiaten den Apostel in Rom verlassen und waren von da wieder in ihre Heimath zurückgekehrt; daher οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, wohingegen er οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας hätte schreiben müssen, wenn sie noch in Rom anwesend gewesen wären. Das πάντες ist natürlich auf diejenigen, die in Rom waren, zu beschränken (de Wette). Mack urgirt das πάντες und ἐν, und gründet darauf seine Hypothese, daß die Gegner Pauli in Kleinasien seine zweite Gefangenschaft in Rom als Vorwand benutzt hätten, um sich sämmtlich und förmlich von ihm loszusagen. Allein dies ist eben nur eine Hypothese, für welche sich sonst kein Grund angeben läßt. — Die beiden hier genannten Männer sind sonst unbekannt; vielleicht waren sie die Aufwiegler und Anführer der Andern. — V. 16. Der vorhergehenden unerfreulichen Erfahrung wird eine erfreuliche entgegengesetzt: „Es möge schenken der Herr Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphorus; denn oftmals hat er mich erquickt und meiner Kette sich nicht geschämt, sondern, da er in Rom war, hat er geflissentlich mich aufgesucht und gefunden." Ueber die Form δώῃ statt δοίη s. Win. Gram. §. 14. S. 72. und über ἐπαισχύνθη ohne augment. temp. ebendaselbst §. 12. S. 68. — Daß Paulus hier zuerst dem Hause d. i. der Familie des Onesiphorus, nachher V. 18. zwar auch ihm selbst, aber für den Gerichtstag, Barmherzigkeit wünscht, daß er ferner 4, 19. erstere ohne letztern grüßt, führt zu der Annahme, daß Onesiphorus damals schon gestorben war. Wäre diese Annahme sicher, so lehrte uns der Apostel hier durch sein Beispiel Wünsche und Gebete für die Seelen der im Herrn Entschlafenen darzubringen (Kistemaker). Onesiphorus hat den Apostel erquickt (ἀνέψυξε = ἀνέπαυσε, Philem. V. 7.), wahrscheinlich sowohl geistig durch Beweise von Theilnahme als auch leiblich durch Speise und Trank, und er hat sich nicht gescheut ihm, dem Gefangenen,

scher Aussprüche wurde dem Timotheus das χάρισμ
die Weihegnade, ertheilt; in Folge vieler Zeugni
für seine Tüchtigkeit zur Einsetzung ins Lehramt wurde i
die Lehre anvertraut (s. jedoch zu 1 Tim. 4, 13.). Noch
suchter ist die Erklärung Anderer, die zu διὰ πολλῶν μα
τύρων ein μαρτυρούμενα oder βεβαιούμενα ergän
wollen: „was du von mir gehört hast durch viele Zeu
bestätiget", und sich als diese μάρτυρες entweder
Gesetz und die Propheten oder die übrigen Apostel denken.
Das Verbum παρατίθεσθαι ist gewählt mit Rücksicht
παραθήκη 1, 12. 14. und bestätigt die dort gegebene
klärung des Wortes. Diese ganze Stelle ist in sofern äuß
wichtig, als darin das katholische Traditionsprincip deut
ausgesprochen liegt. Durch das lebendige Wort (ἃ ἤκι
σας παρ' ἐμοῦ) hat Paulus die reine Lehre bei Timoth
niedergelegt; er soll sie als niedergelegtes Kleinod nicht b
sorgfältig bewahren (1, 14.), sondern sie hinwieder bei
dern zuverläßigen Männern niederlegen, die im Stande
durch mündlichen Unterricht sie wieder Andern zu überliefe
Also an das lebendige Wort, nicht an den todten Buchsta
der h. Schrift knüpft Paulus die Fortpflanzung der chri
chen Lehre. Vgl. Röm. 10, 17.: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.

V. 3 ff. Die Erstarkung in der Gnade, wozu Pau
V. 1. den Timotheus ermahnt hat, soll sich besonders bew
ren in dem Leidenskampfe für das Evangelium. Die V
pflichtungs- und Ermuthigungsgründe hiezu legt er zunä
V. 3—7. dar in drei Beispielen, hergenommen von ei
Krieger, Wettkämpfer und Landmanne. — Das σὺ οὖν
κοπάθησον der Recepta ist nach dem σὺ οὖν V. 1. schl
pend; besser verbürgt ist die Lesart συγκακοπάθησον,
Lachmann und Tischendorf aufgenommen haben. Ein gu
Krieger muß bereit sein, mit seinen andern Kampfesgeno
Mühen und Strapazen zu ertragen; daher: „Leide m
(mir, vgl. 1, 8.) als ein rechter Streiter Chri
Jesu." Gar schön nennt Paulus hier den Diener des Ev
geliums einen στρατιώτην Χρ. Ἰησοῦ; denn Christus
es, der ihn zu seinem Dienste, der ein fortwährender Kam
ist, ruft und aushebt, der ihn ausrüstet mit der geistli
Waffenrüstung: mit dem Gurte der Wahrheit, dem Pa

der Gerechtigkeit, dem Schilde des Glaubens, dem Helme des Heils und mit dem Schwerte des Geistes, welches ist das Wort Gottes (Eph. 6, 14 ff.); Christus ist es, der ihm als Herzog (ἀρχήγος Hebr. 2, 10. 12, 2.) im Kampfe vorangeht und ihn stärkt, der ihm endlich nach dem Kampfe den Siegeskranz reicht (4, 8.). — V. 4. „Niemand, der Kriegesdienste thut, verwickelt sich in die Geschäfte des Lebens, damit er dem Feldherrn gefalle." Statt des bloßen οὐδεὶς στρατευόμενος hat die Vulgata: nemo militans Deo. Der Zusatz Deo ist hier, wie Estius richtig bemerkt, offenbar unpassend; denn Paulus spricht von wirklichen Kriegern; die Anwendung auf die Kämpfer Gottes macht er nicht selbst und ausdrücklich, sondern überläßt sie dem Leser. — ὁ στρατολογήσας eigentlich „der Heersammler." Wiederum in etwa ungenau übersetzt die Vulgata das ἵνα — — ἀρέσῃ durch: ut ei placeat, cui se probavit, „damit er dem gefalle, welchem er sich verpflichtet hat." — Hat Paulus eben dem Timotheus das sustine zugerufen, so hier das abstine. Dem römischen Soldaten war es verboten mit bürgerlichen Geschäften, Handel, Gewerbe, Rechtshändeln u. s. w. sich abzugeben; um wie viel mehr soll sich also ein Krieger Christi davon fern halten, um einzig und allein seinem Dienste zu leben. Das Kirchenrecht hat von dieser Stelle buchstäbliche Anwendung gemacht, indem es dem Geistlichen Handel, Gewerbe, Vormundschaften u. s. w. untersagt. Conc. Chalced. cap. 5. u. oft.

V. 5. Der Diener des Evangeliums muß aber nicht bloß kämpfen, sondern er muß beim Kampfe auch die rechte Ordnung einhalten. Dies zeigt Paulus in dem Beispiele eines Wettkämpfers oder Fechters: „Wenn aber auch Jemand kämpft, so wird er nicht gekrönt, es sei denn daß er gesetzmäßig gekämpft hat." Die Vulgata faßt diese Worte als Begründung des Vorhergehenden, indem sie nam et qui certat in agone übersetzt. Das Verbum ἀθλέω hat bei den Attikern die Bedeutung „leiden, dulden"; hier, wie bei den Spätern, steht es im Sinne von ἀθλεύω = ἀγωνίζομαι. Der Wettkämpfer bei den Alten erhielt nur dann das βραβεῖον, wenn er νομίμως d. i. nach allen Regeln des Kampfspieles, zu deren Beobachtung

er sich eidlich verpflichten mußte, gekämpft hatte. Ebenso ist es mit dem christlichen Kämpfer; er darf sich nur redlicher Waffen bedienen, die Mensur d. i. die Grenze der reinen Lehre nicht überschreiten, er darf den Angriffen des Gegners sich nicht auf feige und arglistige Weise entziehen u. s. w.

V. 6 f. Der Diener des Evangeliums muß endlich beharrlich arbeiten nach dem Beispiele eines Landbauers „Es geziemt sich, daß der arbeitende Landbauer zuerst der Früchte genieße" d. i. vor Andern seinen Lohn empfange. Der Hauptnachdruck liegt hier auf dem vorangestellten κοπιῶντα: nur der arbeitende, also mit Beharrlichkeit sich anstrengende Landbauer kann zuerst der Früchte seines Ackers genießen. Darin liegt dann für Timotheus der zur Ermunterung dienende Gedanke: also arbeite für das Evangelium mit Beharrlichkeit, so hast du einen vortrefflichen Lohn deiner Arbeit zu erwarten. Indirekt mag in diesen Worten auch, wie Chrysostomus und Mack meinen, eine Verweisung zur Geduld liegen, da Timotheus vielleicht, wie es bei jüngern Männern häufig zu geschehen pflegt, alsbald die Früchte seiner evangelischen Arbeiten sehen und genießen wollte. — Da der Satz nach unserer Fassung einen passenden Sinn gibt, so ist es unnöthig mit Einigen zur Annahme eines Hyperbaton seine Zuflucht zu nehmen und πρῶτον im Sinne von πρότερον zu κοπιῶντα zu ziehen: τὸν γεωργὸν, κοπιῶντα πρῶτον, δεῖ τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν „es geziemt sich, daß der Landmann, wenn er zuvor arbeitet, der Früchte genieße." Noch willkürlicher ist es mit Andern die Worte so umsetzen und ergänzen zu wollen: τὸν γεωργὸν, τὸν θέλοντα τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν, δεῖ πρῶτον κοπιᾶν. — V. 7. Den Sinn und die Wahrheit der vorstehenden Gleichnisse soll Timotheus durch Nachdenken erfassen und auf sich anwenden; daher zum Schluß die Aufforderung: „Verstehe, was ich sage"; und wir müssen, um das folgende γάρ zu erklären, hinzudenken: „und du wirst es verstehen, wenn du darüber nachdenkst; denn der Herr wird dir Einsicht geben in allen Stücken." Für δώσει (Lachm., Tischend.) statt des gewöhnlichen δῴη sprechen überwiegende Zeugen, auch die Vulgata: dabit tibi Dominus intellectum.

V. 8 ff. Eine weitere Ermunterung zum treuen Glaubenskampfe durch Hinweisung auf die Auferstehung Christi und auf des Apostels eigenes Beispiel: „Gedenke Jesu Christi als eines, der auferweckt ist von den Todten, aus dem Samen Davids, nach meinem Evangelium." Der Zusatz ἐκ σπέρματος Δαυίδ scil. γενόμενον steht mit Nachdruck, und der Sinn ist: Gedenke, daß Jesus Christus, obwohl wahrer Mensch als Nachkommen Davids, vom Todten auferweckt ist; sei also auch du deiner Auferstehung und deines dereinstigen Lohnes gewärtig. Die Auferstehung Christi, des Gottmenschen, ist Grund und Fundament des ganzen christlichen Glaubens (vgl. zu 1 Kor. 15, 14.); in ihr liegt für uns die sichere Bürgschaft, daß auch wir über alle Leiden und zuletzt über den Tod triumphiren werden. — κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου d. h. „nach meiner Predigt" (vgl. 1 Kor. 15, 1 ff. Röm. 2, 16.); nicht will Paulus damit auf das Evangelium des Lukas, welches unter seiner Auktorität verfaßt wurde, hinweisen, wie ältere und neuere Ausleger gemeint. Uebrigens setzt dieser Zusatz, der zu ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν gehört, voraus, daß es damals schon eine Predigt gab, in welcher die leibliche Auferstehung Christi geläugnet wurde. Also auch hier wie 1 Tim. 2, 5. entdecken wir bereits Spuren des später deutlich hervortretenden Doketismus, wie schon Chrysostomus und Theodoret bemerken. — V. 9. Das Relat. ἐν ᾧ geht auf das zunächst vorhergehende εὐαγγέλιον, und nicht auf das entferntere Χριστόν, so daß es im Sinne von δι' ὅν, „um deßwillen", stände: „in welchem d. h. in dessen Verkündigung (vgl. Phil. 4, 3. 1 Theff. 3, 2.) ich leide bis zu Banden wie ein Uebelthäter; doch das Wort Gottes ist nicht gebunden." Paulus ist zwar im Gefängnisse, aber darum ist nicht auch das Wort Gottes in seiner Wirksamkeit und in seinem Fortgange gehindert; vielmehr diente selbst des Apostels Aufenthalt in Rom, seine öffentliche Vertheidigung vor Gericht dazu, die Lehre von Christo dem Welttheilande bekannter zu machen (vgl. 4, 17. Phil. 1, 12. Apstg. 28, 31.). — „Deshalb", fährt er V. 10. fort, weil nämlich das Wort Gottes nicht gebunden ist, sondern meine Gefangenschaft dazu dient es weiter zu verbrei-

ten, „erdulde ich Alles um der Auserwählte willen, damit auch sie des Heiles theilhafti werden in Christo Jesu mit ewiger Herrlic keit." — διὰ τοὺς ἐκλεκτούς d. h. um solcher willen, d zwar im ewigen Rathschlusse Gottes zum Heile auserwäh sind, denen aber bisher die Predigt des Evangeliums no nicht zugekommen, deren Auswahl also noch nicht verwirkli ist. Damit auch zu diesen das Wort der Predigt gelang und so auch sie (καὶ αὐτοί), wie die bereits Gläubige jenes Heils theilhaftig werden, welches in der innigen L bensgemeinschaft mit Christo besteht und zur ewigen Verher lichung führt, darum leidet und duldet Paulus alle Schma und Verfolgung gern. Durch den Zusatz μετὰ δόξης αἰω νίου zu σωτηρίας weiset der Apostel hin auf die Volle dung des christlichen Heils, auf die glorreiche Auferstehu mit Christo, und lenkt so den Gedanken auf das μνημόνευ Ἰησ. Χρ ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν V. 8. wieder zurück

V. 11 ff. Neuere Ausleger meinen, die Worte εἰ συν απεθάνομεν — — οὐ δύναται, durch welche in kurzen S tzen das Verhältniß des diesseitigen Verhaltens und des z künftigen Zustandes dargestellt wird, seien einem kirchlich Hymnus entlehnt. Obgleich sich mit Sicherheit hierüber nich bestimmen läßt, so scheinen allerdings Form und Inhalt d einzelnen Sätze und die Analogie mit 1 Tim. 3, 16. f diese Annahme zu sprechen. Das γάρ gehört dann nicht, w Mack will, zum Hymnus, sondern ist von Paulus zur Ve bindung eingeschaltet. Aber worauf bezieht sich πιστὸς λόγος? Die meisten Neuern (auch Tischendorf in seiner Au gabe des N. T.) beziehen diese Formel hier wie 1 Tim. 1, 1 3, 1. auf das Folgende, und nehmen das γάρ im Sin von „nämlich", dann ist der Sinn: „Wahr ist das Wo des bekannten Hymnus, worin es nämlich heißt: wenn w mitsterben u. s. w." Allein nach dieser Fassung stehen die Worte ganz abgerissen da, und man sieht gar keine inne Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden. Besser ist daher mit Chrysostomus, Oekumenius, Theophylakt u. A. d Worte πιστὸς ὁ λόγος hier, wie 1 Tim. 4, 9. Tit. 3, 8 auf das Vorhergehende zu beziehen, somit diese Formel a Betheuerung des unmittelbar vorhergehenden ἵνα καὶ αὐτοί—

αἰωνίου zu fassen. Das *εἰ γὰρ συναπεθάνομεν κ. τ. λ.* enthält dann die Begründung. Ganz richtig gibt nach dieser Fassung Estius die Gedankenverbindung so: hoc, quod dico de salute electorum deque participatione gloriae coelestis, etsi multis incredibile videatur ac iis nominatim, qui resurrectioni mortuorum contradicunt, res tamen indubitata est ac certissima. „Nam si commortui sumus etc.“ Also: „Wahr ist das Wort. Denn (wie es in dem bekannten Hymnus heißt:)

„„wenn wir mitgestorben sind,
werden wir auch mitleben;
wenn wir duldend ausharren,
werden wir auch mitherrschen;
wenn wir (ihn) verläugnen werden,
wird auch er uns verläugnen;
wenn wir untreu sind (gegen ihn),
er bleibt treu;
denn sich selbst verläugnen kann er nicht.““

Zu *εἰ συναπεθάνομεν — — συμβασιλεύσομεν* vgl. das zu Röm. 6, 3 ff. 8, 17. Eph. 2, 6. Gesagte. Es ist zu dem *συν* jedesmal ein *τῷ Χριστῷ* zu ergänzen. Christus ist das Haupt, die Gläubigen sind die Glieder seines Leibes; was sich an ihm während seines Leibeslebens vollzog, das muß sich nachbildlich in dem Gnadenleben eines jeden Gläubigen wiederholen. Wir müssen mit ihm leiden und sterben, wenn wir dereinst in seine Herrlichkeit eingehen wollen. Wenn wir aber im Gegentheil ihn verläugnen d. h. durch Wort und Werk erklären, daß wir außer Gemeinschaft mit ihm stehen, so wird auch er sich gegen uns benehmen, als gegen solche, die nicht die Seinigen sind; denn er selber hat gesagt: „Wer mich vor den Menschen verläugnet, den werde ich verläugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist“ (Matth. 10, 33.). Jedoch ist dieses sein Verläugnen nicht Folge einer Untreue von seiner Seite, sondern vielmehr Folge seines sich gleich Bleibens. Denn wenn wir gegen ihn auch untreu sind, also von ihm abfallen, — er bleibt sich treu in seinen Drohungen und Strafen, da er als die ewige Wahrheit sich selbst nicht untreu werden kann. — Chrysostomus nimmt *ἀπιστεῖν* in der Bedeutung von „ungläubig sein“,

und denkt dabei ganz bestimmt an die Bezweiflung der Au
erstehung Christi; das ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύνατο
versteht er dann von der ewigen Existenz, der immerwähre
den Lebens- und Wesensdauer des Herrn — eine ganz ve
fehlte Deutung.

V. 14 f. Nachdem Paulus den Timotheus ermahnt ha
dasjenige, was er eben über die Folgen der Treue und Un
treue gegen Christus gesagt hat, den Gläubigen dringend an
Herz zu legen, gibt er ihm Vorschriften, wie er sich den Ir
lehren und Streitigkeiten gegenüber zu verhalten habe. „Di
ses bringe in Erinnerung beschwörend vor de
Herrn." — ταῦτα bezieht sich auf das V. 11—13. G
sagte und der Sinn ist: trage den Gläubigen diese Wah
heiten vor und beschwöre sie vor ihrem dereinstigen Richte
dieselben wohl zu beherzigen (vgl. 4, 1.). — Im Folgend
ist zuerst über die Lesart zu entscheiden. Die Recepta h
μὴ λογομαχεῖν, εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ κ. τ. λ. u
diese Lesart hat auch Tischendorf aufgenommen. Dann ist d
Infinitiv λογομαχεῖν abhängig von διαμαρτυρόμενος, u
εἰς οὐδὲν χρήσιμον bildet eine Apposition zu λογομαχεῖ
„beschwörend vor dem Herrn, nicht Wortgezänk zu treibe
was zu nichts nütze ist, zur Zerstörung u. s. w." Allein d
Satz ist ungelenk und ohne gehörige Verbindung. Statt ε
οὐδέν hat die Vulgata ἐπ' οὐδενὶ γάρ (codd. FG.) g
lesen und vor ἐπὶ καταστροφῇ zur bessern Verbindung e
εἰ μή eingeschoben: ad nihil enim utile est, nisi et
Statt λογομαχεῖν hat Lachmann nach codd. AC, Vul
Ital. und den lateinischen Vätern den Imperativ λογομάχ
und statt εἰς οὐδέν nach codd. AC. 17. ἐπ' οὐδὲν au
genommen, und dieser Lesart müssen wir als der einfach
den Vorzug geben. Also: „Treibe nicht Wortgezä
über Nichtsnütziges zur Zerstörung der Höre
den." Damals herrschte bei Heiden und Juden die Suc
durch eine Fertigkeit im Disputiren über Dinge, die gar k
nen praktischen Gehalt und Nutzen hatten, sich den Ru
eines tiefen Denkers oder großen Redners zu erwerben. V
dieser Sucht soll Timotheus sich frei halten; denn wie sie a
der Eitelkeit entspringt, so trägt sie auch böse Früchte: e
les Wortgezänk zerstört den einfachen Glauben der Zuhör

Der Gegensatz zu καταστροφή ist οἰκοδομή. — V. 15. „Sei eifrig bemüht, dich selbst bewährt Gott darzustellen, als einen unbeschämten Arbeiter, der das Wort der Wahrheit recht behandelt." Mack will δόκιμον zu ἐργάτην ziehen, was gegen die Wortstellung ist; vielmehr wird in δόκιμον das allgemeine Erforderniß angegeben, welches dann durch das Folgende genauer bestimmt wird. — ἐργάτης ἐπαίσχυντος bezeichnet nicht einen Arbeiter, der sich seiner Arbeit nicht schämt (Chrysostom.), sondern einen Arbeiter, der sich wegen seiner Nachläßigkeit, Ungeschicklichkeit nicht zu schämen braucht. — Das Verbum ὀρθοτομεῖν heißt eigentlich „in gerader Richtung schneiden, theilen." Es wird wie das lateinische recte secare gewöhnlich vom Wege gebraucht, und ὀρθοτομεῖν ὁδόν (Sprüchw. 3, 6. 11, 5.) bezeichnet „auf rechtem, geraden Wege gehen", wie καινοτομεῖν = nova via incedere. Dann heißt es überhaupt „etwas recht behandeln, bearbeiten" z. B. den Acker in gerade Furchen theilen, die Speise recht zerlegen. So die Vulgata, welche recte tractare übersetzt. Nach der ersten Metapher wäre der λόγος τῆς ἀληθείας als ein Weg genommen, auf welchem Timotheus wandeln soll; nach der letztern als eine Speise, die er recht zerlegen und an Andere austheilen soll, und diese Fassung scheint hier am besten in den Zusammenhang zu passen. Chrysostomus versteht das Wort gegen den Sprachgebrauch von dem Wegschneiden der falschen Lehre: τέμνειν τὰ νόθα καὶ τὰ τοιαῦτα ἐκκόπτειν.

V. 16 ff. Im Gegensatze zu dem vorhergehenden ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας fährt Paulus fort: „der heillosen leeren Geschwätze hingegen (δέ) entschlage dich, oder: gehe ihnen aus dem Wege, vermeide sie (vgl. 1 Tim. 6, 20. Tit. 3, 9.); denn zu immer größerer Gottlosigkeit werden sie fortschreiten, und ihre Lehre wird wie ein Krebsschaden um sich fressen." Statt κενοφωνίας, welches die Vulgata richtig durch inaniloquia übersetzt, lesen einige Handschriften und Väter καινοφωνίας „Neulehren, neologische Irrlehren" (vgl. zu 1 Tim. 6, 20.). — Subjekt zu προκόψουσιν sind nicht die κενοφωνίαι, sondern diejenigen, welche sich mit

diesem leeren Geschwätze abgeben, die Irrlehrer, wie das folgende ὁ λόγος αὐτῶν deutlich zeigt (vgl. 3, 9. 13.). Das Wort γάγγραινα (von γραίνω, nagen) bezeichnet nicht bloß unser „Krebsschaden", sondern jede Krankheit, welche von einer Stelle des Körpers ausgehend immer mehr gesunde Theile desselben ansteckt. Was nun ein immer weiter um sich fressender Schade wie Krebs, Brand u. dgl. für den leiblichen Organismus ist, das ist die Irrlehre für den geistigen der Gemeinde; einmal zugelassen, verdirbt und zerstört er diesen nach und nach ganz. — νομὴν ἔχειν, eigentlich „Weide haben", entspricht dem lateinischen serpere in serpit ulcus, serpit cancer in corpore. — Paulus macht nun zwei von diesen Irrlehrern namhaft: „zu diesen gehören Hymenäus und Philetus, welche in Ansehung der Wahrheit fehlgegangen sind, indem sie sagen, die Auferstehung sei schon gewesen, und so den Glauben Etlicher zerstören." Von den beiden genannten Irrlehrern wissen wir weiter nichts; ersterer kommt auch 1 Tim. 1, 20. vor. Ueber ihre Irrlehre gibt uns aber die spätere Kirchengeschichte hinreichende Auskunft. Marcion und andere Gnostiker läugneten nämlich in ihrem übertriebenen Idealismus die dereinstige Auferstehung des Leibes und behaupteten, die Auferstehung, von welcher in der h. Schrift die Rede sei, sei geistig zu fassen, bestehe in der Erkenntniß der Wahrheit und in der sittlichen Wiedergeburt, sei also für sie, die Wissenden, die Pneumatiker, bereits vor sich gegangen. Vgl. Irenäus (adv. haer. II. 31. 2.): esse resurrectionem a mortuis agnitionem eius quae ab eis (scil. Gnosticis) dicitur veritatis. Tertullian (de resurr. carn. c. 19.): haeretici affirmant, – – resurrectionem eam esse, qua quis audita veritate redanimatus et revivificatus Deo, ignorantiae morte discussa velut de sepulcro eruperit. Und anderswo (adv. Marcion. V. 10.): Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens. Epiphanius (haer. XLII. 3.): τὴν τῆς σαρκὸς ἀθετεῖ ἀνάστασιν – –, ψυχῆς δὲ ἀνάστασιν εἶναι λέγει καὶ ζωὴν καὶ σωτηρίαν μόνης. Zu dieser Irrlehre wurden also schon in der apostolischen Zeit die Keime gelegt. Mit der Läug-

nung der Wiederbelebung der Leiber wurde natürlich zugleich auch die Auferstehung Christi und damit auch seine Wiederkunft zum Gerichte, folglich auch die Aussicht auf dereinstige Belohnung und Bestrafung geläugnet. Diese Irrlehre war somit in der That ein geistlicher Krebsschaden, der das ganze Glaubensleben derer zerstören mußte, bei welchen sie Eingang fand. Daher: καὶ ἀνατρέπουσιν κ. τ. λ. Vgl. 1 Kor. 15, 12 ff.

V. 19. Timotheus soll jedoch der Irrlehrer wegen den Muth nicht verlieren; denn, mag auch durch ihre umkehrenden Bemühungen der Glaube Einzelner zerstört werden, die Gemeinde Christi im großen Ganzen bleibt darum fest und unerschütterlich bestehen: „Der feste Grundbau Gottes jedoch stehet unerschüttert, indem er diese Inschrift hat: Es kennt der Herr die ihm Angehörenden, und: Es stehe ab von Ungerechtigkeit Jeglicher, der den Namen des Herrn nennt." — ἕστηκεν bildet den Gegensatz zu dem vorhergehenden ἀνατρέπουσιν. Aber was versteht der Apostel unter θεμέλιος? Das Wort θεμέλιος scil. λίθος bezeichnet ursprünglich den Grundstein, dann die Grundlage überhaupt, das Fundament, endlich den ganzen Grundbau im Gegensatze zu οἰκοδομή, dem Auf- und Ausbau. Diejenigen Ausleger nun, die es im Sinne von Fundament nehmen, meinen, Paulus habe darunter entweder die Lehre von der Auferstehung (V. 18.) oder die evangelische Wahrheit überhaupt, oder die Gnadenwahl (Corn. a Lap.) oder die auserwählten Gläubigen selbst (Estius) verstanden. Allein da im folgenden Verse von einem Hause die Rede ist, worunter ohne Zweifel die Kirche verstanden werden muß, so kann auch hier nach dem ganzen Zusammenhange und nach dem sonstigen paulinischen Lehrbegriffe (vgl. 1 Kor. 3, 9 ff.) unter θεμέλιος τοῦ θεοῦ nichts anders verstanden werden als die ἐκκλησία τεθεμελιωμένη ὑπὸ θεοῦ, die Kirche, aber nicht die Kirche überhaupt, sondern nur in sofern diese aus wahren, lebendigen Gliedern, die gleichsam den Grundbau der ganzen äußern Kirche (der οἰκία V. 20.) bilden, besteht. Daher ist auch die Erklärung des Estius, der unter θεμέλιος τοῦ θεοῦ die fideles electi versteht, nicht ganz unrichtig zu nen-

nen. Paulus will nun sagen: Sei es auch, daß Einige u
geworfen werden in ihrem Glauben und als Steine an d
Ausbau der Kirche ausfallen, so leidet dabei der Grundb
keine Gefahr, er steht fest und unerschütterlich. — In ἔχω
τὴν σφραγῖδα ταύτην (σφράγις eigentlich das Gepräg
des Siegels, dann jedes Eingegrabene) spielt Pa
lus an auf die Sitte, über Hausthüren und auf Säul
Inschriften anzubringen, die den Charakter des Gebäudes b
zeichneten. Die Inschrift hier ist nun eine doppelte: die er
ist genommen aus 4 Mos. 16, 5., wo Moses zu dem au
rührerischen Korah und seiner Rotte sagt: בֹּקֶר וְיֹדַע יְהוָה
אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ, „morgen wird wissen lassen Jehova d
ihm Angehörenden." Die LXX lasen וְיָדַע statt וְיֹדַע; de
sie übersetzten: ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ, und n
dieser Uebersetzung führt Paulus die Worte an. Er hat ὁ θε
in κύριος verwandelt, ohne Zweifel um anzudeuten, d
wie in der Gemeinde Israels ein Jeder von Jeho
so auch in der Gemeinde Christi ein Jeder von diese
gekannt sei. In der Anwendung, die der Apostel von di
sen Worten macht, sollen sie den Gedanken ausdrücken: E
gibt zwar in der äußern Kirche solche, welche nach ihre
Glauben und Leben dem Herrn nicht angehören, ebenso w
die alttestamentliche Gemeinde den Korah und seine Rotte ei
schloß; aber der Herr kennt sie und unterscheidet sie wohl v
denen, die ihm und somit auch dem eigentlichen Grundba
der Kirche angehören. — Die zweite Inschrift: ἀποστ
τω — — κυρίου spielt an auf die Stelle 4 Mos. 16, 2
wo Moses zu der Gemeinde Israels sagt: „Trennet eu
von den Gezelten dieser argen Menschen", nämlich des K
rah, Datan und Abiron, vielleicht auch auf Jes. 52, 11
sie soll den Gedanken ausdrücken: Wer Christo und sein
Kirche wahrhaft angehören will, der muß von Ungerechtigke
überhaupt, somit auch von der Irrlehre als der Ungerechtig
keit κατ' ἐξοχήν und ihren Verkündern sich scheiden. —
ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου ist nicht: der den Name
des Herrn anruft, sondern allgemein: der den Namen de
Herrn ausspricht d. i. sich zu ihm bekennt.

V. 20 f. Es folgt nun ein anderer zur Beruhigung di
nender Gedanke. Da nämlich nach dem Gesagten die Fra

nahe lag, wie doch in der Kirche Gottes, dieser Anstalt, die so hohe Bestimmung und so heilige, kräftige Mittel habe, Gute und Böse zugleich sein könnten, so zeigt der Apostel zuerst, daß das Zusammensein von wahren und unächten Christen in der Kirche den Zwecken Gottes gemäß sei, dann, daß es in eines Jeden Macht liege, sich zu einem wahren und nützlichen Gliede der Kirche zu machen. Er sagt: „In einem großen Hause aber gibt es nicht bloß goldene und silberne Geschirre, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zur Ehre, die andern aber zur Unehre." — Daß unter *οἰκία* nicht, wie die griechischen Ausleger wollen, die Welt, sondern, wie Cyprian und Augustin erklären, die äußere Kirche zu verstehen sei, zeigt der Zusammenhang genugsam. Estius, Corn. a Lap. u. A. meinen nun, die zwei genannten Klassen von Gefäßen bezeichneten die an Geistesgaben ausgezeichneten und die geringern Christen, und unter beiden Arten seien einige zur Ehre, andere zur Unehre. Allein dieser Gedanke wäre hier ganz ungehörig. Vielmehr entspricht das *ἃ μὲν εἰς τιμήν* dem *σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ*, und das *ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν* dem *σκεύη ξύλινα καὶ ὀστράκινα*, und der Apostel versteht unter der ersten Klasse von Gefäßen die wahren, ächten Christen, die wie Gold und Silber in allen Prüfungen bestehen und dadurch sich selbst Ehre bereiten; unter der zweiten die Schwachgläubigen, Gebrechlichen, von den Irrlehrern Verführten, die zwar noch äußerlich zur Kirche gehören, so lange sie nicht hartnäckig in ihrem Irrthume verharren, aber sich selbst Unehre bereiten. Die *τιμή* und *ἀτιμία* ist nämlich nicht die des Hauses oder Besitzers, wie Mack u. A. annehmen, sondern die der Gefäße selbst (vgl. Röm. 9, 21.). Uebrigens spricht Paulus hier von der Kirche in ähnlicher Weise, wie der Herr selber bei Matth. 13, 24 ff., wo er sie einem Acker vergleicht, auf welchem neben dem Weizen auch Unkraut wächst, oder einem Fischernetze, in welchem gute und schlechte Fische sich beisammen finden. — V. 21. „Wenn nun Jemand sich gereiniget hat (d. i. sich rein bewahrt) von diesen, so wird er ein Gefäß zur Ehre, geheiligt, nützlich dem Herrn, zu jeglichem guten Werke be-

reit." Das ἀπὸ τούτων bezieht sich nicht zurück auf die κενοφωνίας V. 16., wie Cajetan und Estius meinen, sondern geht auf die vorhergehenden σκεύη εἰς ἀτιμίαν: Wenn Jemand von diesen Gefäßen der Unehre und von Allem, was diese Gefäße unrein macht, also von der Irrlehre, sich rein bewahrt, so wird er u. s. w. Bild und eigentliche Rede fließen hier in einander. — ἡγιασμένον gehört nicht zu εἰς τιμήν (Lachmann), sondern ist durch ein Komma davon zu trennen.

V. 22 ff. Das eben Gesagte soll auch Timotheus sich zu Herzen nehmen; er soll sich rein bewahren vor dem Einflusse der Irrlehren und so sich tüchtig erhalten für den Dienst des Herrn. Daran knüpft nun Paulus eine Ermahnung zu einem männlichen christlichen Verhalten und eine nachdrückliche Warnung vor Streitigkeiten. „Die jugendlichen Lüste aber fliehe; strebe dagegen nach Gerechtigkeit, Glauben, Liebe, Frieden mit denen, die den Herrn anrufen aus reinem Herzen." Das πάντων, welches Lachmann nach codd. ACFG. 17. 23., Chrysostomus, Theodoret zwischen μετὰ und τῶν liest, scheint aus Röm. 11, 12. 1 Kor. 1, 2. hier eingeschoben zu sein. Es fehlt in DEIK. al. Vulg. u. s. w. Die νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι sind nicht „Lust nach Neuerungen", rerum novarum cupiditates, wie Salmeron will — denn diese Bedeutung von νεωτερικός kennt die h. Schrift nicht —, sondern „Lüste, wie sie dem jugendlichen Alter eigen zu sein pflegen" (Vulg. iuvenilia desideria), also Ungebundenheit, Genußsucht, ehrgeizige Bestrebungen, Heftigkeit gegen Andersdenkende u. dgl. Diese muß Timotheus, wenn ihn Niemand seiner Jugend wegen verachten soll (1 Tim. 4, 12.), fliehen; dagegen soll er eifrig streben nach Gerechtigkeit d. i. tadellosem Betragen überhaupt (vgl. Röm. 6, 13. 16. 19. 20. Eph. 4, 24.), nach Glauben im Gegensatze zur Zweifelsucht, die dem jugendlichen Alter nahe liegt, nach Liebe im Gegensatze zur Härte, nach Frieden d. i. nach inniger Eintracht und Gemeinschaft mit denen, die sich zu Christo bekennen, aber die sich zu Christo bekennen mit reinem Herzen im Gegensatze zu den Irrlehrern, die auch Christen sein wollen, deren Leben aber nicht mit ihrem Bekenntnisse übereinstimmt, denen die Herzensreinheit

ehlt (vgl. 3, 5. 8. Tit. 1, 15 f.). — V. 23. „Die hörichten und unbelehrenden Fragen vermeide vissend, daß sie Streitereien erzeugen." Den Irrlehrern ist es eigen, Fragen aufzuwerfen, die alles gu-en Sinnes und jeder festen Grundlage entbehren (μωραί), ie keine wahre Belehrung und Bildung ertheilen (ἀπαίδευ-οι, Vulg. sine disciplina), sondern nur Streitigkeiten ver-rsachen (vgl. 1 Tim. 1, 4. 6, 4.). Solchen Fragen soll Timotheus ausweichen; denn ein streitsüchtiges Wesen ziemt ich nicht für einen wahren Diener und Nachfolger jenes Herrn, on dem es schon beim Propheten Jesaias (42, 2.) heißt: „Er wird nicht schreien noch rufen, noch wird man auf der Gasse seine Stimme hören", und der von sich selber sagte (Matth. 11, 29.): „Lernet von mir, denn ich bin sanftmü-thig und demüthig von Herzen"; es ziemt sich insbesondere nicht für einen, der wie Timotheus im höhern Sinne ein Knecht des Herrn (vgl. Röm. 1, 1.) ist, für den Leh-rer des Evangeliums. Daher fährt Paulus V. 24 ff. fort: „Ein Knecht des Herrn aber muß nicht streiten, sondern milde sein gegen Alle, lehrtüchtig (1 Tim. 3, 2.), duldsam (d. i. nicht leicht reizbar durch Wider-spruch), in Sanftmuth zurechtweisend die Wider-sacher, ob nicht vielleicht Gott ihnen Sinnes-änderung gebe zur Erkenntniß der Wahrheit, und sie sich ernüchtern aus der Schlinge des Teufels, gefangen gehalten von ihm zu seinem Willen." Statt des bloßen τοὺς ἀντιδιατιθεμένους = ἀντικειμένους (1 Tim. 5, 14.) hat die jetzige Vulgata: qui resistunt veritati. Aber das veritati fehlt in den meisten Handschriften der Vulgata und ist wahrscheinlich aus 3, 8. herübergenommen. — Timotheus soll sich also in kei-nen Zank und Streit mit den Irrlehrern einlassen, sondern er soll sie mit Sanftmuth zurechtweisen, um sie so zur Sin-nesänderung zu bringen. Zwar geht die eigentliche μετά-νοια nur von Gott aus; aber Timotheus kann durch ein mildes Zurechtweisen der Wirksamkeit der göttlichen Gnade Vorschub leisten, und den Irrenden den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit bahnen. Er kann mithelfen, daß diese aus dem Rausche, der ihren innern Sinn verwirrt, wieder zu sich

nen. Paulus will nun sagen: Sei es auch, daß Einige ui
geworfen werden in ihrem Glauben und als Steine an de
Ausbau der Kirche ausfallen, so leidet dabei der Grundb
keine Gefahr, er steht fest und unerschütterlich. — In ἔχα
τὴν σφραγῖδα ταύτην (σφράγις eigentlich das Gepräg
des Siegels, dann jedes Eingegrabene) spielt Pa
lus an auf die Sitte, über Hausthüren und auf Säul
Inschriften anzubringen, die den Charakter des Gebäudes b
zeichneten. Die Inschrift hier ist nun eine doppelte: die erf
ist genommen aus 4 Mos. 16, 5., wo Moses zu dem au
rührerischen Korah und seiner Rotte sagt: קֶר וְיֹדַע יְהוָה
אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ, „morgen wird wissen lassen Jehova d
ihm Angehörenden." Die LXX lasen וַיֵּדַע statt וְיֹדַע; de
sie übersetzten: ἔγνω ὁ θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ, und na
dieser Uebersetzung führt Paulus die Worte an. Er hat ὁ θε
in κύριος verwandelt, ohne Zweifel um anzudeuten, d
wie in der Gemeinde Israels ein Jeder von Jeho
so auch in der Gemeinde Christi ein Jeder von diese
gekannt sei. In der Anwendung, die der Apostel von di
sen Worten macht, sollen sie den Gedanken ausdrücken: E
gibt zwar in der äußern Kirche solche, welche nach ihr
Glauben und Leben dem Herrn nicht angehören, ebenso w
die alttestamentliche Gemeinde den Korah und seine Rotte ei
schloß; aber der Herr kennt sie und unterscheidet sie wohl v
denen, die ihm und somit auch dem eigentlichen Grundba
der Kirche angehören. — Die zweite Inschrift: ἀποστ-
τω — — κυρίου spielt an auf die Stelle 4 Mos. 16, 2
wo Moses zu der Gemeinde Israels sagt: „Trennet e
von den Gezelten dieser argen Menschen", nämlich des K
rah, Datan und Abiron, vielleicht auch auf Jes. 52, 1
sie soll den Gedanken ausdrücken: Wer Christo und sei
Kirche wahrhaft angehören will, der muß von Ungerechtig
überhaupt, somit auch von der Irrlehre als der Ungerecht
keit κατ' ἐξοχήν und ihren Verkündern sich scheiden. —
ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου ist nicht: der den Nam
des Herrn anruft, sondern allgemein: der den Namen d
Herrn ausspricht d. i. sich zu ihm bekennt.

V. 20 f. Es folgt nun ein anderer zur Beruhigung d
nender Gedanke. Da nämlich nach dem Gesagten die Fra

nahe lag, wie doch in der Kirche Gottes, dieser Anstalt, die so hohe Bestimmung und so heilige, kräftige Mittel habe, Gute und Böse zugleich sein könnten, so zeigt der Apostel zuerst, daß das Zusammensein von wahren und unächten Christen in der Kirche den Zwecken Gottes gemäß sei, dann, daß es in eines Jeden Macht liege, sich zu einem wahren und nützlichen Gliede der Kirche zu machen. Er sagt: „In einem großen Hause aber gibt es nicht bloß goldene und silberne Geschirre, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zur Ehre, die andern aber zur Unehre.“ — Daß unter οἰκία nicht, wie die griechischen Ausleger wollen, die Welt, sondern, wie Cyprian und Augustin erklären, die äußere Kirche zu verstehen sei, zeigt der Zusammenhang genugsam. Estius, Corn. a Lap. u. A. meinen nun, die zwei genannten Klassen von Gefäßen bezeichneten die an Geistesgaben ausgezeichneten und die geringern Christen, und unter beiden Arten seien einige zur Ehre, andere zur Unehre. Allein dieser Gedanke wäre hier ganz ungehörig. Vielmehr entspricht das ἃ μὲν εἰς τιμήν dem σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, und das ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν dem σκεύη ξύλινα καὶ ὀστράκινα, und der Apostel versteht unter der ersten Klasse von Gefäßen die wahren, ächten Christen, die wie Gold und Silber in allen Prüfungen bestehen und dadurch sich selbst Ehre bereiten; unter der zweiten die Schwachgläubigen, Gebrechlichen, von den Irrlehrern Verführten, die zwar noch äußerlich zur Kirche gehören, so lange sie nicht hartnäckig in ihrem Irrthume verharren, aber sich selbst Unehre bereiten. Die τιμή und ἀτιμία ist nämlich nicht die des Hauses oder Besitzers, wie Mack u. A. annehmen, sondern die der Gefäße selbst (vgl. Röm. 9, 21.). Uebrigens spricht Paulus hier von der Kirche in ähnlicher Weise, wie der Herr selber bei Matth. 13, 24 ff., wo er sie einem Acker vergleicht, auf welchem neben dem Weizen auch Unkraut wächst, oder einem Fischernetze, in welchem gute und schlechte Fische sich beisammen finden. — V. 21. „Wenn nun Jemand sich gereiniget hat (d. i. sich rein bewahrt) von diesen, so wird er ein Gefäß zur Ehre, geheiligt, nützlich dem Herrn, zu jeglichem guten Werke be-

migkeit haben (d. i. äußerlich fromm und gut sche
das innere Wesen derselben aber verläu
(in ihrer innern Gesinnung fern sind von der wahren F
migkeit, nichts davon wissen wollen)." — Man b
den Artikel vor ἄνθρωποι, welcher die Allgemeinheit
drückt: „es werden die Menschen durchschnittlich,
Mehrzahl nach sein u. s. w." Zu der hier gege
Charakteristik der Menschen der letzten Zeit vergleiche ma
Stellen Röm. 1, 19 ff. Wie dort, so ist auch hier keine sys
tische Ordnung in der Aufzählung der sündhaften Eigen
ten zu suchen; vielmehr scheint der Apostel hier mit Absic
Begriffe durch einander zu werfen, um die ganze Mann
tigkeit der Manifestationen des Bösen desto lebendige
Anschauung zu bringen. — Die hinzugefügte Ermahn
„und Solche meide!" setzt stillschweigend voraus,
gleich näher begründet wird, daß nämlich dergleichen
schon vorhanden, daß also die καιροὶ χαλεποί bereit
Anzuge sind. Vgl. 2 Theß. 2, 7.: τὸ μυστήριον ἤδη
γεῖται τῆς ἀνομίας.

V. 6 f. Begründung der vorhergehenden Ermahnung
den Nachweis, daß es bereits solche gibt, die gleichsa
Vorläufer der gottlosen Menschen der Zukunft sind: „D
von Solchen sind (d. i. zu Solchen gehören) die in
Häuser sich einschleichen und gefangen neh
Weiblein, die beladen mit Sünden, getri
von mannigfaltigen Lüsten, immer lernen
niemals zur Erkenntniß der Wahrheit zu
langen vermögen." — Das οἱ ἐνδύνοντες εἰς
οἰκίας übersetzt die Vulgata in etwa ungenau: qui p
trant domos; es ist: qui clanculum irrepunt in domo
Statt des αἰχμαλωτεύοντες τὰ γυν. der Recepta hat
Griesbach nach überwiegenden Zeugen αἰχμαλωτίζοντες
ναικάρια aufgenommen. Das Diminutiv γυναικάρι
verächtlich: durch allerlei Künste der Bethörung wissen
Menschen einfältige, leichtsinnige Weiber an sich zu f
Weiber die schon von ihrem frühern Leben her mit Sü
beladen (σεσωρευμένα eigentlich „aufgehäuft", von σω
der Haufen) und von ihren Leidenschaften gestachelt u
leichter den Verführungen der Irrlehrer zugänglich sind;

a mala conscientia ad fidei naufragium proclivis est gradus. — In den Worten V. 7. liegt eine scharfe Ironie: das war das scheinheilige Vorgeben dieser lüsternen Weibspersonen, daß sie nur um zu lernen die Besuche der Verführer erhielten, und unter diesem Vorwande immerfort ihr schändliches Wesen trieben. Uebrigens paßt diese Charakteristik auf die Irrlehrer aller Zeiten. Der h. Hieronymus zählt (epist. ad Ctesiph.) eine ganze Reihe von Ketzern auf, welche sich zuerst unter den Frauen einen Anhang zu verschaffen suchten, um dann durch diese auch Andere zu verführen.

V. 8 f. Weitere Charakteristik der Irrlehrer: „Wie aber Jannes (Vulg. Iamnes) und Jambres (codd. FG. Itala, lat. Väter: Μαμβρῆς) dem Moses widerstanden, so widerstehen auch diese der Wahrheit, Menschen verderbt an Sinn, unprobehaltig in Ansehung des Glaubens." — Nach der jüdischen Tradition, aus welcher Paulus hier ohne Zweifel schöpft, und die sich auch im Targum Jonath. 2 Mos. 7, 11. 22, 22., in den talmudischen und andern jüdischen Schriften findet, waren Jannes und Jambres jene ägyptischen Zauberer, welche mit ihren magischen Künsten den Widerstand Pharao's gegen Moses unterstützten. Sie sollen Söhne Bileam's und anfänglich Lehrer des Moses, dann aber seine Hauptgegner am pharaonischen Hofe gewesen, und zuletzt mit den Aegyptern im rothen Meere umgekommen sein. Auch ihre Mutter läßt die Sage durch ein Strafwunder von Moses getödtet werden. Origenes (tract. 35. in Matth.), Ambrosius u. A. meinen, Paulus habe dies aus einer apokryphischen Schrift genommen. — οὕτως, so d. i. mit ähnlichen gauklerischen Künsten; vgl. V. 13., wo Paulus die Irrlehrer γόητες nennt. Die Magie war ja in Ephesus zu Hause, wie wir aus Apstg. 19, 19. sehen. Zu ἄνθρωποι κατεφθ. τ. νοῦν vgl. 1 Tim. 6, 5., und zu ἀδόκιμοι περὶ τ. πίστιν vgl. 1 Tim. 1, 19. 4, 1. 6, 21. — „Aber", fügt Paulus V. 9. als Trostgrund hinzu, „sie werden es nicht immer weiter treiben; denn ihr Unsinn (die Lesart διάνοια in cod. A statt ἄνοια ist eine willkürliche Aenderung) wird Allen offenbar sein, wie auch der (Unsinn) jener es wurde." Die ersten Worte: ἀλλ' οὐ προκόψουσιν

ἐπὶ πλεῖον scheinen im Widerspruch zu stehen mit 2, 17, wo der Apostel sagt, daß die Irrlehre wie ein Krebsschade immer weiter um sich greife, ferner mit der Vorhersagung ärgerer Zeiten V. 1 ff., und besonders mit den Worten unten V. 13.: προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον. Willkürlich sucht Mack diesen scheinbaren Widerspruch dadurch zu lösen, daß er annimmt, Paulus habe hier bloß die V. 6 ff. geschilderten Irrlehrer und nicht die Irrlehrer überhaupt im Auge. Die natürlichste Lösung liegt in den Worten selbst. Paulus sagt: sie werden es nicht treiben ἐπὶ πλεῖον d. h. immer weiter und weiter, so daß sie endlich ihr Ziel, die völlige Vernichtung der Wahrheit und der Kirche, erreichen; denn hat die Lüge und Bosheit einen bestimmten Punkt erreicht, dann zerfällt sie in sich selbst. Es ergeht den einzelnen Irrlehrern zuletzt immer wie den ägyptischen Magiern: diese konnten eine Zeitlang die Zeichen, welche Moses that, nachmachen, zuletzt aber zeigte sich ihre Unkraft; sie standen beschämt da und mußten, da über sie selbst die Plage kam, bekennen, daß es der Finger Gottes sei, dem sie sich widersetzten. Dabei kann aber recht wohl ein innerer Fortschritt im Schlechten bestehen bleiben, und von diesem ist V. 13. die Rede. Richtig Estius: seductores proficient quidem ratione contagii serpentis, ita nimirum ut multos seducant; non tamen adeo proficient, ut ecclesiam evertant. Valent enim, sed non praevalent; premunt, sed non opprimunt; oppugnant, sed non expugnant.

V. 10 f. Im Gegensatze zu den eben geschilderten Irrlehrern setzt Paulus sein volles Vertrauen auf Timotheus, daß er wie bisher als treuer Jünger ihm nachfolgen und im Glauben verharren werde. „Du aber hast erfaßt meine Lehre, mein Betragen, mein Bestreben, meinen Glauben, meine Langmuth, meine Liebe, meine Geduld, meine Verfolgungen, meine Leiden, wie sie mir begegnet sind in Antiochia, in Ikonium, in Lystra, welcher Art Verfolgungen ich ertrug.“ Die gewöhnliche Lesart des Perfekt. παρηκολούθηκας ist stärker verbürgt als der von Lachmann recipirte Aorist παρηκολούθησας. Richtig gibt die Vulgata dieses Verbum durch assecutus es: „du hast erfaßt, begrif-

sen", eigentlich: „du bist (in Gedanken) gefolgt." Vgl. 1 Tim. 4, 6. Luk. 1, 3. Die Erklärung vieler ältern Ausleger: „du bist als Augenzeuge nachgegangen" d. i. du kennst aus eigener Erfahrung meine Lehre u. s. w. paßt nicht zu τοῖς διωγμοῖς κ. τ. λ.; denn die hier erwähnten Verfolgungen konnte Timotheus nicht alle aus eigener Anschauung kennen gelernt haben, weil er damals noch nicht in die Begleitung des Apostels aufgenommen war. Auch die Deutung der meisten Neuern: „du bist nachgefolgt (als einem Muster) meiner Lehre" u. s. w. scheitert an τοῖς διωγμοῖς κ. τ. λ. — Der vorangesetzte Genitiv μου gehört nicht bloß zu τῇ διδασκαλίᾳ, sondern auch zu allen folgenden Ausdrücken, die mit διδασκαλίᾳ in Einer Linie stehen und alle von παρηκολούθηκας abhängig sind. Ganz unnatürlich ist die Deutung Mack's, der τῇ ἀγωγῇ — — τοῖς παθήμασιν nicht auf Paulus, sondern auf Timotheus bezieht: „du aber bist gefolgt meiner Lehre in (deiner) Aufführung u. s. w." Auch steht V. 11. dieser Fassung durchaus entgegen; denn daß Timotheus an den dort genannten Orten ebenso wie Paulus verfolgt worden, ist eine ganz haltlose Hypothese. Der Apostel führt hier beispielsweise (οἷα = dergleichen, z. B.) seine Verfolgungsleiden in Antiochien (in Syrien oder Pisidien?), in Ikonium und Lystra an, nicht weil Timotheus in jenen Gegenden zu Hause war (Chrysostom. u. A.), sondern weil sie die ersten waren, die er in seinem Berufe, den Heiden das Evangelium zu predigen, zu erdulden hatte (vgl. Apstg. 13, 14. 50. 14, 1 ff.); sie bildeten den Anfang einer langen Kette von Leiden um Christi willen, und gerade deßhalb konnte Paulus keine passender erwähnen als eben diese. — οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα ist nicht mit Heydenreich und Mack als Ausruf zu fassen: „welcherlei Verfolgungen habe ich ertragen!" — sondern bezieht sich, wie οἷά μοι ἐγένετο auf das Vorhergehende: „dergleichen Verfolgungen ich standhaft ertrug." Das Verbum ὑποφέρειν drückt nämlich das standhafte, beharrliche Ertragen aus. — „Und" fügt Paulus dem Timotheus zur Ermuthigung hinzu, „aus allen (Leiden und Verfolgungen) hat der Herr mich errettet"; sei also auch du unerschrocken, vertrauend auf die Hülfe des Herrn, die auch dir nicht fehlen wird.

V. 12 f. Einen zweiten Ermunterungsgrund zum geduldigen Ausharren in Leiden und Verfolgungen nimmt der Apostel her aus der innern Nothwendigkeit der Leiden für Alle, denen es Ernst ist christlich fromm zu leben: „Alle aber auch, welche sich entschließen christlich fromm zu leben in Christo Jesu, werden verfolgt werden.“ — *οἱ θέλοντες* steht mit Nachdruck: „welche ernstlich darauf bedacht sind“ (s. Win. §. 65. S. 541.). — *ἐν Χρ. Ἰησοῦ* d. i. im Glauben an Christus und in Gemeinschaft mit ihm. Das *διωχθήσονται* ist im weitern Sinne zu nehmen, wonach es jede Art von Haß, Neid, Schmähung, die der Fromme von den Gottlosen zu erdulden hat, ferner auch die innern Leiden, die der wahre Christ beim Anblick der vielfachen Beleidigungen Gottes empfindet, mit einschließt. Nur in dieser Fassung läßt sich *πάντες* im eigentlichen Sinne festhalten. Was Paulus hier als allgemeine Wahrheit ausspricht, das hatte der Herr den Seinen vorhergesagt (Matth. 10, 22.): „Und ihr werdet gehaßt werden von Allen um meines Namens willen“, und das bringt auch die Natur der Sache mit sich; denn er sagt weiter (Joh. 15, 19.): „Wenn ihr von der Welt wäret, die Welt würde das Ihrige lieb haben; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, darum hasset euch die Welt.“ — Diese Leiden der Frommen werden bei der fortschreitenden Schlechtigkeit der Menschen nie aufhören; daher V. 13.: „Schlechte Menschen aber und Gaukler werden fortschreiten zum Schlimmern, verführend und verführt.“ Daß Paulus bei dem allgemeinen Ausdruck *πονηροὶ ἄνθρωποι* vorzüglich die oben geschilderten Irrlehrer im Auge habe, zeigt der Zusatz *καὶ γόητες*, wodurch er sie als Betrüger, die mit unredlichen Künsten sich abgeben, bezeichnet. Er nennt sie so mit Rücksicht auf V. 8., wo er sie mit den ägyptischen Zauberern parallelisirt hat. Ueber *προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον* vgl. zu V. 9. Die Irrlehrer werden bezeichnet als *πλανῶντες* und *πλανώμενοι*; denn Betrug ist nicht ohne Selbstbetrug. Die Vulgata stellt die beiden Participia um: errantes et in errorem mittentes. — Die Meisten nehmen V. 13. als Gegensatz zu V. 10., was aber unnö-

ig ist, da sich nach unserer Fassung die Gedankenverbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden ganz natürlich ergibt.

V. 14 f. Im engen Anschlusse an V. 10. ermahnt Paulus seinen Jünger Timotheus zum festen Verharren im Glauben und hält ihm die Beweggründe dazu vor: „Du aber verharre in dem was du gelernt und wovon du dich überzeugt hast, indem du weißt, von wem du es gelernt hast." — σὺ δέ: im Gegensatze zu den eben genannten Irrlehrern, die in ihrer Schlechtigkeit immer weiter gehen, die selbst von der Wahrheit abgefallen (vgl. 2, 18.) auch Andere davon abwendig zu machen suchen, soll Timotheus fest beharren in seinem Glauben. — ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης statt ἐν ἐκείνοις ἃ ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης. Das Verbum πιστοῦν wird im Aktiv und Passiv mit dem Accusat. verbunden: πιστοῦμαί τι = „ich werde von etwas überzeugt." Die Vulgata übersetzt: quae credita sunt tibi; sie muß also entweder ἐπιστεύθης gelesen haben, was aber keine griechische Handschrift bietet, oder wir müssen den Dativ tibi = a te nehmen. In dem εἰδὼς — — Ἰησοῦ folgen nun die Beweggründe zum treuen Verharren im Glauben. Der erste liegt in der Glaubwürdigkeit der Person, von welcher er im Christenthume unterrichtet ist, nämlich Pauli selbst. Das ganze Benehmen des Apostels, seine Uneigennützigkeit, seine Einsicht, die er beweiset, dann die großen Erfolge seiner Predigt und endlich die Wunder, die er wirkt, beglaubigen ihn als Apostel Jesu Christi, seine Lehre als Christi Lehre, so daß also Timotheus nicht so sehr ihm als Christo glaubt. Wir lesen nämlich nach überwiegenden Zeugen mit der Vulgata παρὰ τίνος und nicht mit Lachmann παρὰ τίνων. Nach der letztern Lesart wären Paulus und Barnabas (nach Apstg. 16, 1. vgl. mit 14, 6 ff.), vielleicht auch die Mutter und Großmutter des Timotheus (vgl. 1, 5., und gleich V. 15. ἀπὸ βρέφους) darunter zu verstehen. Allein an diese hier zu denken scheint unpassend. — V. 15. Ein zweiter Beweggrund liegt in dem Zeugnisse, welches die h. Schriften des alten Testaments der Wahrheit des Christenthums geben: „Und weil du von Kindheit an die heiligen Schriften kennest, welche dich unterweisen können zum Heil durch den Glau-

ben in Christo Jesu." Wir nehmen am besten mit de Vulgata ὅτι = „weil", und diesen Satz coordinirt dem vor-hergehenden Participialsatze: εἰδὼς κ. τ. λ. Eine ähnlich Auflösung der Construktion haben wir 1 Kor. 14, 5. Eph. 5, 27. Die neuern Ausleger nehmen meistens ὅτι = „daß" und lassen diesen Satz abhängig sein von εἰδώς, welche dann im Sinne von „erwägen" genommen wird. Allein die Deutung ist gezwungen. — ἀπὸ βρέφους, nämlich dur seine jüdische Mutter (Apstg. 16, 1. vgl. oben 1, 5.). D Bezeichnung der alttestamentlichen Schriften als ἱερὰ γράμ-ματα kommt nur hier vor; gewöhnlicher ist γραφαί mit u ohne ἅγιαι. Das διὰ πίστεως ziehen Viele bloß zu σω-τηρίαν: „zum Heile, welches erworben wird durch leben gen, in die innigste Lebensgemeinschaft mit Christo versetz den Glauben." Allein in diesem Falle dürfte der Artik. τ vor διὰ πίστεως wohl nicht fehlen. Besser also ziehen es zu dem Ganzen: σοφίσαι εἰς σωτηρίαν. Dann li in diesen Worten der wichtige Gedanke angedeutet, daß h. Schriften des alten Testaments nur denjenigen wahrha belehren und unterweisen, welcher mit lebendigem Glaube an Christus zu ihnen hinzutritt, daß wir also nur im Licht des neuen Testaments zum wahren Verständniß des alten Testaments gelangen können. — Wir sehen also, unter den Beweggründen zum Festhalten am Glauben steht obenan die Auktorität des Lehramtes, dann folgt die Auktorität der h. Schrift, und letztere kann nur im Glauben unterweisen und stärken, wenn wir bereits mit Glauben hinzutreten.

V. 16 f. Der letzte Beweggrund wird unterstützt durch den hohen Werth der h. Schrift: „Jegliche Schrift, die von Gott eingegeben, ist auch nützlich zur Belehrung, zur Rüge, zur Zurechtweisung, zur Zucht in der Gerechtigkeit." Mack u. A. nehmen πᾶσα γραφή im Sinne „die ganze Schrift", des alten Testaments nämlich; allein in dieser Bedeutung dürfte der Artik. ἡ hinter πᾶσα nicht fehlen. Ferner fassen die Meisten θεόπνευστος als Prädikat: „die ganze oder jegliche Schrift ist gottgehaucht und nützlich." Allein daß die h. Schriften des alten Testamentes θεόπνευστοι seien, verstand sich bei dem Leser des Briefes von selbst und brauchte nicht besonders her-

vorgehoben zu werden; es kam hier nur darauf an hervorzuheben, daß sie als θεόπνευστοι auch praktischen Nutzen für's Leben hätten. Einzig richtig ist es daher mit der Vulgata (welche das καὶ nicht übersetzt) θεόπνευστος als ein zu γραφή gehöriges Attribut zu fassen: omnis scriptura divinitus inspirata utilis est etc. — γραφὴ θεόπνευστος bezeichnet eine Schrift, die gleichsam wie ein Hauch aus Gottes Munde hervorgegangen ist und worin Gottes Leben und Wirken, das göttliche πνεῦμα, sich offenbart, die also wenigstens ihrem Inhalte nach göttlichen Ursprunges ist. Wie sich aber bei der Abfassung der h. Schrift die göttliche Wirksamkeit zur menschlichen Thätigkeit, der göttliche Inhalt zur menschlichen Form verhalte, ist hiemit nicht ausgedrückt. Nach 2 Petr. 1, 21. war dabei die menschliche Willkür ausgeschlossen d. h. die menschliche Thätigkeit war der göttlichen Einwirkung untergeordnet, ging in dieselbe auf: „Nicht nach menschlicher Willkür ward einst die Weissagung gegeben, sondern vom h. Geiste getrieben (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) sprachen die heiligen Gottesmänner." — Zu den vier Ausdrücken πρὸς διδασκαλίαν κ. τ. λ. bemerkt Estius gut: significantur quatuor praecipua officia pastoris et doctoris ecclesiastici: quorum primum est docere veritatem fidei christianae, secundum refellere errores ei contrarios, tertium corrigere mores depravatos, quartum instituere ad iustam et sanctam vitae conversationem. — V. 17. Der letzte Zweck aber, wozu die h. Schrift in ihrer genannten vierfachen Nutzbarkeit dem Lehrer dienen soll, ist die immer größere Vervollkommnung der Gläubigen: „damit vollkommen sei der Mann Gottes, zu jeglichem guten Werke geschickt." Unter ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος verstehen wir jeden Gläubigen, der ja als solcher ein Knecht Gottes ist und sich seinem Dienste geweiht hat. Wahrscheinlich wählte Paulus diesen Ausdruck mit Rücksicht auf das vorhergehende θεόπνευστος, um anzudeuten, daß die h. Schrift als von Gott gehaucht auch nur für Gottesmänner den genannten Nutzen habe. Dann ist πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ganz allgemein von den guten Werken aller Art zu verstehen, vgl. Tit. 1, 16. — Da der Apostel 1 Tim. 6, 11. seinen Jünger anredet mit

ὦ ἄνθρωπε θεοῦ, so beziehen die Meisten auch hier den Ausdruck bloß auf Timotheus oder auf den christlichen Lehrer überhaupt (Estius). Allein der Gedanke: „damit du der du dich dem Dienste Gottes als Lehrer des Evangeliums geweiht hast, zu den eben genannten guten Werken, nämlich zur Lehre u. s. w. vollkommen ausgerüstet seist", wäre doch sehr matt.

4, 1 ff. Zum Schlusse des Briefes eilend ermahnt Paulus den Timotheus noch einmal zur treuen Berufserfüllung und dies um so dringender und herzlicher als er eines Theils eine Zeit des herrschenden Irrthums, andern Theils aber seinen Tod herannahen sieht. Es ist als hörten wir hier die letzten Ermahnungen eines sterbenden Vaters an seinen geliebten Sohn. — V. 1. wechselt die Lesart vielfach. Hinter διαμαρτύρομαι hat die Recepta οὖν ἐγώ und τοῦ Χριστοῦ noch τοῦ κυρίου; Beides hat aber schon Griesbach nach überwiegenden Zeugen gestrichen. Wichtiger ist die Lesart des gewöhnlichen Textes: κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν. Hienach ist, da κατά als Präposition der Zeit gefaßt (vgl. Matth. 27, 15. Apstg. 13, 27. Hebr. 3, 8.) und mit κρίνειν verbunden werden muß, zu übersetzen: „der richten wird Lebende und Todte bei oder zur Zeit seiner Erscheinung." Allein statt κατά lesen codd. ACD*FG. 17. 67 καί, und diese Lesart verdient nicht bloß als die am stärksten bezeugte, sondern auch als die schwierigere den Vorzug. Dann kann man aber τὴν ἐπιφάνειαν als einfachen Objektsaccusativ fassen: „ich bezeuge (beschwöre) vor Gott — — und (rufe zum Zeugnisse an) seine Erscheinung", oder natürlicher als Accusativ der Beschwörung wie 1 Kor. 15, 31. Jak. 5, 12. So die Vulgata, die aber das καί nicht gelesen: testificor coram Deo — — per adventum ipsius etc. Also: „Ich beschwöre (dich) im Angesichte Gottes und Christi Jesu, welcher richten wird Lebende und Todte, und bei seiner Erscheinung und seinem Reiche, verkünde das Wort, halte an sei's gelegen sei's ungelegen, überweise, rüge, spreche zu, in aller Langmuth und Belehrung." Zu διαμαρτ. ἐνώπιον τ. θεοῦ vgl. 2, 14. — ζῶντας κ. νεκρούς d. h. die bei der Wiederkunft Christi noch leben oder

schon todt sein werden (vgl. 1 Theß. 4, 17. 1 Kor. 15, 51.), also nicht, wie Chrysostomus will, geistlich Lebende und Todte d. i. Gerechte und Ungerechte. Paulus gedenkt des Gerichts und beschwört den Timotheus bei der Erscheinung des Herrn als der Epoche des Gerichts und bei dem Reiche desselben als dem Ziele aller christlichen Hoffnung, um ihn daran zu erinnern, daß weder Leben noch Tod ihn um den Lohn seiner Anstrengungen für die Sache des Herrn bringen, aber auch weder Leben noch Tod ihn der Strafe entziehen könne, wenn er feige und nachläßig die Sache des Herrn betreiben würde. — V. 2. Zu ἐπίστηθι ist entweder τῷ κηρύσσειν zu ergänzen: „halte an mit der Predigt des Evangeliums", oder αὐτοῖς: „bringe ein in sie", urge eos (Grotius). — εὐκαίρως ἀκαίρως ist sprüchwörtlich wie ἄκλητος κεκλημένος, „geladen und ungeladen", und im Lateinischen praesens absens; es bezieht sich aber nicht, wie Einige gemeint, auf Timotheus: „es komme dir gelegen oder ungelegen", — sondern auf die Zuhörer: „man mag es gern hören oder nicht." Letztere Beziehung hat auch Augustinus im Auge gehabt, wenn er (enarrat. in Psal. 128.) sagt: sonet verbum Dei, volentibus opportune, nolentibus importune. — ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ gehört nicht bloß zu παρακάλεσον, sondern zu allen vorhergehenden Imperativen: alles Predigen, Ueberweisen, Rügen, Zusprechen soll geschehen „in Langmuth", also ohne Ungestüm und aufbrausende Heftigkeit, und „in Belehrung" d. i. mit Gründen, welche Ueberzeugungskraft haben.

V. 3 f. Zur treuen Befolgung der vorhergehenden dringenden Ermahnung soll den Timotheus zuerst bewegen der bevorstehende Unglaube, den der Apostel vorhersagt: „Denn es wird eine Zeit sein, wo sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach ihren Gelüsten sich Lehrer zusammenhäufen werden, indem ihnen die Ohren jucken, und von der Wahrheit das Gehör abkehren, zu den Fabeln dagegen hinwenden werden." Ueber ὑγιαίνουσα διδασκαλία s. zu 1 Tim. 1, 10., vgl. 2 Tim. 1, 13. Paulus sieht also eine Zeit voraus, wo man die reine Lehre des Christenthums, die Abtödtung und Selbstverläugnung fordert, unerträglich,

weil den sinnlichen Lüsten widersprechend, finden werde;
Zeit, wo man ordnungslos und haufenweise allerlei L
als Lehrer aufstellen (ἐπισωρεύειν von σωρός „Haufe
Vulg. coacervare) werde aus selbstischer Lust, weil
wünscht von ihnen etwas zu hören, was den Ohren zus
eine Zeit, wo man von der Wahrheit sich abwendet, d
gen allerlei Fabeleien und grundlosen Spekulationen (μῦθ
vgl. 1 Tim. 1, 4. 4, 7.) williges Gehör leiht. — Unr
tig übersetzt Allioli κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν durch: „
rer, welche die Ohren kitzeln", als wenn κνήθοντας
stände. Eigentlich heißt es „indem sie gekitzelt, gepri
werden am Gehör"; richtig die Vulgata: prurientes
ribus. — Eine solche Zeit, wie der Apostel sie hier v
aussieht, trat gar bald ein, als die Irrlehre des Gnosti
mus, die ihre Keime jetzt schon gelegt, immer weiter um
griff, und sie hat sich im Verlaufe der Kirchengeschichte
wiederholt.

V. 5. „Du aber sei nüchtern in Allem, lei
thue das Werk eines Evangelisten, vollbri
dein Amt." Paulus will sagen: Laß du dich nicht
dem benebelnden Zeitgeiste fortreißen, bewahre dir die N
ternheit und Besonnenheit des Geistes, damit du nicht s
von der Irrlehre berückt werdest, und jede Gelegenheit
kennest und benutzest, wo für die Wahrheit gesprochen
gewirkt werden kann; leide und dulde, wenn es nöthig
für das Evangelium; versehe gewissenhaft das Amt ei
Lehrers des Evangeliums, fülle den dir übertragenen Di
eines Bischofes in jeder Beziehung aus. So faßt der A
stel in dieser Ermahnung alles Einzelne, was früher gen
ist, zusammen; und er fügt

V. 6 ff. einen zweiten Beweggrund zur treuen Be
gung dieser und der vorhergehenden Ermahnung hinzu (
V. 3 f.): Timotheus soll es sich um so mehr angelegen
lassen, gewissenhaft sein Amt zu verwalten, da Paulus
Ende herannahen sieht, er selbst also nicht weiter jenem
wesen wird entgegenwirken können. „Denn ich we
schon als Trankopfer ausgegossen, und die Z
meines Abscheidens steht bevor." — ἐγώ mit N
druck, dem σὺ δὲ V. 5. gegenüberstehend. Ueber σπέν

μαι vgl. zu Phil. 4, 17., wo aber ἐπὶ τῇ θυσίᾳ dabei steht. Den Grund, warum Paulus hier σπένδομαι und nicht das gewöhnliche θύομαι gebraucht, wollen Chrysostomus u. A. darin finden, daß nicht die gewöhnlichen blutigen und unblutigen Opfer, wohl aber die Trankopfer völlig und ganz dargebracht wurden. Unrichtig nehmen Heydenreich und Mack ἤδη σπένδομαι im Sinne: „ich werde schon besprengt", wie man nämlich Thiere, welche zum Opfer bestimmt waren, vor dem Schlachten besprengte; dies müßte κατασπένδομαι heißen. Noch weniger hat das Verbum den Sinn: viribus deficior, „meine Kräfte reiben sich allmählich auf, es geht mit mir zu Ende" (Heinrichs). — Das Wort ἀνάλυσις heißt sowohl „Auflösung, Zersetzung", als auch „Abreise, Aufbruch." Im ersten Sinne nimmt es die Vulgata (resolutio), wo es dann von der Zersetzung des Leibes im Tode oder von der Auflösung des Bandes, wodurch die Seele mit dem Leibe verbunden ist, verstanden werden muß; im zweiten und hier wohl richtigern Sinne fassen es die meisten Ausleger (vgl. Phil. 1, 23.). Dann liegt dem Ausdrucke das Bild einer Wanderschaft oder Reise zu Grunde und ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεως ist die Zeit des Wegganges von der Erde, die Zeit der Heimreise aus der Fremde ins Vaterland. — V. 7. In Gedanken nun bei seinem nahen Lebensende verweilend schaut das Auge des Apostels zuerst rückwärts, dann vorwärts. Rückwärts blickend auf das vergangene Leben erscheint ihm dasselbe mit all' den Mühsalen, die er zu erdulden, mit all' den Hindernissen, die er für das Evangelium zu überwinden hatte, als ein Kampfspiel, worin er wie ein Ringer gerungen, wie ein Wettläufer gelaufen hat. Daher sagt er: „Den schönen Kampf habe ich gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt." — Wie schön spricht sich in diesen Worten das hohe Selbstbewußtsein des Apostels aus! Redlich hat er für die gute Sache seines Herrn gestritten, unermüdlich hat er für die Verbreitung des Evangeliums gewirkt, als ein ächter Krieger hat er seinem Feldherrn, Christo, die geschworene Treue bewahrt, dessen ist er sich in seiner tiefsten Seele bewußt. Daher sieht er V. 8. vorwärts blickend und dasselbe Bild festhaltend den Siegespreis, der seiner wartet:

„Uebrigens liegt mir bereit der Kranz der Gerechtigkeit, welchen mir geben wird der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter, nicht bloß aber mir, sondern auch Allen, die seine Erscheinung lieb gewonnen haben", d. h. hoffen, ersehnen. Das πᾶσιν fehlt in einigen Handschriften und auch in der Vulgata, ist aber ohne Zweifel ächt. — λοιπόν weiset auf das Weitere (Jenseitige) hin = in reliquo (Vulg.), „künftig, hinfort." — ἀποκεῖσθαι ist technischer Ausdruck von den ausgesteckten Preisen bei Wettkämpfen und gewöhnlich mit ἆθλα, „Kampfpreis", verbunden, hier mit ὁ τῆς δικ. στέφανος d. h. der gerechte, dem redlichen Kämpfer und Sieger ausgesetzte und gebührende Kranz; ὁ τῆς δικαιοσύνης στ. ist also nach einem gewöhnlichen Hebraismus = ὁ δίκαιος στέφανος. Verstanden ist darunter das ewige Leben. Mit Recht machen die katholischen Ausleger diesen Ausdruck geltend für das meritum de condigno gegen die sogenannten Reformatoren. Vgl. 2 Theff. 1, 5. — ὁ κύριος ist Christus, welcher als βραβεύς bei diesem Kampfspiele am Tage des Gerichts den Kampfpreis austheilen wird. In dem Zusatze: οὐ μόνον δὲ ἐμοί scil. ἀποδώσει, ἀλλὰ κ. τ. λ. liegt eine indirekte Ermahnung für den Timotheus. Auch ihm winkt der Lohn, wenn er als Diener Christi so arbeitet und kämpft für das Evangelium, daß er nach der Wiedererscheinung des Herrn sich sehnen, darauf sich freuen kann. — Unpaulinisches kann in dieser Stelle nur derjenige entdecken, der das Wesen der christlichen Demuth verkennt. Vgl. zu 1 Kor. 15, 9 f.

§. 4. Einladung, Nachrichten, Aufträge, Grüße.

4, 9 — 22.

Der vorhergehende Hinweis des Apostels auf sein nahe bevorstehendes Ende bildet den Uebergang zu der nun folgenden Einladung an Timotheus, baldigst zu ihm nach Rom zu kommen, da seine bisherigen Gehülfen ihn meistens verlassen haben oder in Geschäften abwesend sind. Schon oben 1, 3. 8. hat er den Wunsch, daß Timotheus zu ihm kommen möge, angedeutet; hier spricht er ihn bestimmt aus mit

den Worten V. 9.: „Beeile dich, bald zu mir zu kommen." Die Kürze aber, womit Paulus diesen Wunsch ausspricht, obgleich er wahrscheinlich die nächste Veranlassung zu dem Schreiben abgab, läßt vermuthen, daß Timotheus denselben bereits kannte, oder doch sonst von demselben in Kenntniß gesetzt wurde, etwa durch Tychikus (vgl. V. 12.).

V. 10 ff. Grund, warum Timotheus eiligst zu ihm kommen soll: „Denn Demas hat mich verlassen, weil er die jetzige Welt liebte, und ist nach Thessalonich gereiset, Crescens nach Galatien, Titus nach Dalmatien; Lukas ist allein bei mir. Den Markus nimm und führe ihn mit dir; denn er ist mir nützlich zur Dienstleistung." — Demas war auch in der ersten römischen Gefangenschaft beim Apostel, wie wir aus Kol. 4, 14. Philem. V. 24. sehen; jetzt hatte er ihn aus Liebe zum Irdischen verlassen und war nach Thessalonich abgereiset. Daß Demas ganz vom Glauben abgefallen sei, darf man nicht mit Einigen aus diesen Worten folgern; in diesem Falle würde Paulus sich wohl stärker über ihn ausgedrückt haben. Vielleicht fürchtete derselbe wegen der bedenklichen Lage des Apostels auch für sein Leben, und verließ ihn deßhalb. — Der hier genannte Crescens kommt sonst im N. T. nicht vor. Er soll einer der siebzig Jünger gewesen sein, und nach einer spätern Sage (bei Sophronius) das Evangelium in Gallien gepredigt und die Kirche von Vienne gestiftet haben. Ueber Titus s. die Einl. zum Br. an Titus. Beide Männer waren, ohne Zweifel im Auftrage des Apostels, der eine nach Galatien in Kleinasien, der andere nach Dalmatien, einer Provinz des römischen Illyricum am adriatischen Meere, südlich von Liburnien, abgereiset. — V. 11. Ueber Lukas s. allg. Einl. S. 22 ff., und über Markus ebendas. S. 12 ff. Beide waren in der ersten Gefangenschaft beim Apostel in Rom gegenwärtig (vgl. Kol. 4, 10. 14. Philem. V. 24.). Daß Markus jetzt nicht da ist, zeigt, daß unser Brief in der zweiten Gefangenschaft geschrieben wurde. — Unter *διακονία* ist wohl der Dienst des Evangeliums zu verstehen; nützlich zu diesem Dienste war er dem Apostel vielleicht wegen seiner Kenntniß des Lateinischen. Denn nach alten Nachrichten (Eu-

seb. H. E. II, 15. V, 8.) war Markus der Dolmetscher des Petrus bei dessen erster Anwesenheit in Rom. — V. 12. „Den Tychikus aber habe ich nach Ephesus geschickt." Auch aus seiner ersten römischen Gefangenschaft sandte Paulus den Tychikus nach Ephesus und Kolossä zur Ueberbringung der beiden Briefe an diese Gemeinden (vgl. Eph. 6, 21. Kol. 4, 7.). Jene Sendung kann aber nicht dieselbe sein mit dieser; denn als der Apostel den Brief an die Kolosser schrieb, war Timotheus bei ihm in Rom, wie wir aus dem Einleitungsgruße dieses Briefes sehen. Theodoret will aus diesen Worten wohl etwas zu voreilig schließen, daß Timotheus sich damals nicht in Ephesus aufgehalten habe; Andere dagegen meinen, Tychikus sei der Ueberbringer dieses Briefes an Timotheus gewesen.

V. 13. Schreibung und Bedeutung des Wortes φελόνη sind streitig. Statt φελόνην, welches die meisten Handschriften haben, findet sich auch φαιλώνην, φαιλόνην, φελώνην; die richtige Schreibung ist φαινόλης. Was die Bedeutung des Wortes angeht, so erklären Einige bei Chrysostomus es durch γλωσσόκομον ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο, verstehen also darunter eine Bücherkiste; Andere denken dabei an einen Mantelsack. Am wahrscheinlichsten aber bezeichnet φαινόλη, wie das lateinische paenula, ein rundes und geschlossenes Oberkleid, das den ganzen Körper umgab, Kopf und Füße ausgenommen, und vornehmlich auf Reisen getragen wurde. Also: „Den Mantel, welchen ich in Troas beim Karpus zurückgelassen habe, bringe mit, wenn du kannst, und die Bücher, vorzüglich aber die Pergamentrollen." — Nach Troas, einer Stadt am Hellespont, kam Paulus zum ersten Male auf seiner zweiten Missionsreise (Apstg. 16, 8.), dann zum zweiten Male als er auf seiner dritten Missionsreise von Korinth nach Jerusalem zurückkehrte, um Ostern des Jahrs 58 n. Chr. (Apstg. 20, 6.). Auf seiner Reise von Cäsarea nach Rom in die erste Gefangenschaft im Frühjahr 61 n. Chr. berührte er diesen Ort nicht. Da es nun nicht wahrscheinlich ist, daß Paulus hier wegen eines Mantels, den er vor etwa 4 oder 5 Jahren in Troas zurückgelassen habe, einen Auftrag gebe, so benutzt man mit Recht

nach diesen Umstand für die Annahme der Befreiung des Apostels aus seiner in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft und einer spätern Reise desselben nach Troas, somit auch für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft und der Abfassung unsers Briefes während derselben. — Von dem hier genannten Karpus ist sonst nichts bekannt. Nach Hippolytus soll er Bischof zu Berythus in Thracien geworden sein. — Paulus wünscht vor Allem die Pergamentrollen; denn diese waren werthvoller, als die gewöhnlichen auf Papyrus geschriebenen Bücher. Ueber den Inhalt dieser Bücher und den Grund, warum Paulus, dem Tode nahe, noch seine Bücher haben will, läßt sich nichts mit Bestimmtheit angeben.

V. 14 ff. Nachrichten: „Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses erzeigt — es wird ihm der Herr nach seinen Werken vergelten —; vor ihm magst auch du dich hüten, denn sehr hat er meinen Worten widerstanden." Der hier genannte Alexander darf nicht verwechselt werden mit dem Judenchristen Alexander, von welchem Apstg. 19, 33. die Rede ist; auch ist er wahrscheinlich nicht identisch mit dem, welcher 1 Tim. 1, 20. vorkommt (vgl. zu dieser Stelle). Paulus sagt nun von diesem, er habe ihm viel Böses zugefügt, und wie aus der nähern Erklärung: λιὰν γὰρ ἀντέστη - - λόγοις, verglichen mit dem gleich folgenden ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ, hervorzugehen scheint, haben wir uns die Sache wahrscheinlich so zu denken: da nach dem römischen Kriminalrechte der Kläger die Zeugen wo möglich persönlich zu stellen hatte, so war dieser Alexander von den Gegnern Pauli, wie es scheint von Ephesus aus, nach Rom geschickt. Hier hatte er den Beweisen, welche Paulus in seiner Vertheidigung vor dem römischen Gerichtshofe für sich vorbrachte, erdichtete, nachtheilige Aussagen über das Benehmen und die Lehre desselben entgegengesetzt, und war jetzt von Rom nach Ephesus zurückgekehrt. Daher die Warnung, daß auch Timotheus sich vor ihm in Acht nehme. — In der Parenthese schwankt die Lesart zwischen ἀποδώσει (Lachm.) und ἀποδῴη (text. rec., Tischend.). Die Mehrzahl der Zeugen spricht allerdings für ersteres; allein ἀποδώσει kann auch leicht Correktur sein, um die Härte, welche in ἀποδῴη: „es möge der Herr ihm

vergelten", zu liegen scheint, zu mildern. Diese Härte ist jedoch nur scheinbar; lesen wir auch ἀποδώῃ, so darf man doch deswegen dem Apostel nicht den Vorwurf der Rachsucht und persönlicher Leidenschaft machen; denn er hat hiebei nicht sich, sondern die Sache Gottes im Auge; er wünscht, daß Alexander die üblen Folgen seiner Bosheit tragen möge, damit er dadurch auf bessere Gesinnungen gebracht von seinem feindlichen Wirken gegen das Evangelium abstehe. In gleicher Weise sind ähnliche Stellen in den sogenannten Fluchpsalmen (z. B. Ps. 137, 8. 9.) aufzufassen; es spricht sich überall darin der brennende Eifer für die Ehre Gottes, nicht persönliche Gereiztheit, aus.

V. 16 ff. Nachricht über seine gegenwärtige Lage und Hoffnung für die Zukunft: „In meiner ersten Vertheidigung hat Niemand mir beigestanden, sondern Alle verließen mich — es werde ihnen nicht zugerechnet (nämlich von Gott) —." Diese Vertheidigung ist nicht mit Baronius, Estius, Hug u. A. in die erste römische Gefangenschaft zu setzen, noch viel weniger mit Rink von der frühern Vertheidigung in Jerusalem, von der Apstg. 22, 1 ff. die Rede ist, zu verstehen: sondern es ist die erste Verantwortung in der zweiten Gefangenschaft, welcher, wie aus dem πρώτῃ erhellt, eine zweite Verantwortung folgen sollte, um die Sache zu Ende zu bringen. Bei dieser seiner Verantwortung hat ihm Niemand als Beistand oder Zeuge vor Gericht zur Seite gestanden, sondern Alle, die er zum Zeugnisse aufgefordert hat oder die auch unaufgefordert für ihn hätten zeugen sollen (nicht alle Christen Roms), haben ihn verlassen. Da sie aber wahrscheinlich nicht aus böser Absicht, sondern aus Mangel an Muth ihm ihren Beistand versagt haben, so fügt Paulus liebevoll hinzu: Gott möge ihnen verzeihen, wie ich verzeihe. — V. 17. Wenn aber auch Alle ihn verlassen haben, so hat ihn doch der nicht verlassen, welcher zuletzt allein helfen kann: „Der Herr aber stand mir bei und gab mir Kraft, damit durch mich die Predigt vollbracht würde und alle Völker sie hörten; und ich ward errettet aus dem Rachen des Löwen." — ἵνα — — πληροφορηθῇ (nicht πληρωθῇ nach codd. FG. 19. 73. all.)

καὶ ἀκούσωσιν (nicht *ἀκούσῃ* nach codd. IE all.) *πάντα τὰ ἔθνη* drückt den Zweck aus, warum der Herr ihn rettete: er that dies, damit durch Paulus der Predigt des Evangeliums ein volles Genüge geleistet werde. Das *πληροφορηθῇ* findet seine nähere Erklärung in *καὶ ἀκούσωσιν κ. τ. λ.* Da nämlich die Verhandlungen vor Gericht öffentlich und immerfort Leute aus allen Provinzen in Rom anwesend waren, so diente die Vertheidigungsrede des Apostels und das Zeugniß, welches er von seiner Lehre in der Welthauptstadt ablegte, gleichsam zur Erfüllung seines Berufes, den Heiden das Evangelium zu predigen. — *στόμα λέοντος* nimmt man nach Analogie der Stelle 1 Kor. 15, 31 f. am besten als bildlichen Ausdruck zur Bezeichnung der drohendsten Lebensgefahr, gebildet nach Dan. 6, 21—23. Unrichtig ist es daher wohl mit Einigen unter *λέων* den Kaiser Nero zu verstehen oder mit Andern anzunehmen, daß Paulus hier von der Strafe, den Löwen vorgeworfen zu werden, spreche. — V. 18. Diese Rettung aus der drohendsten Gefahr ist für Paulus ein neues Unterpfand der Hoffnung für die Zukunft. Wir lesen nämlich mit Lachmann, Tischendorf nach codd. ACD* 31. all. Vulg. (cod. amiat.) das Fut. *ῥύσεται* und nicht mit dem text. rec. nach cod. FG., Vulg., Itala *ἐῤῥύσατο*. Also: „Es wird mich erretten der Herr von allem bösen Werke und mich führen (eigentlich „retten", eine constr. praegn.) in sein himmlisches Reich; ihm sei Ehre in alle Ewigkeit, Amen." Das *ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ* wird verschieden gefaßt. Einige verstehen *πονηροῦ* vom Satan; Andere denken bei dem ganzen Ausdrucke an die bösen Werke der Verfolger Pauli, ihre Anschläge wider sein Leben. Allein im erstern Falle dürfte wohl der Artik. *τοῦ* nicht fehlen, und im andern ständen diese Worte im Widerspruche mit V. 6., wo der Apostel die Erwartung seines nahen Martyrtodes deutlich ausspricht. Am besten also verstehen wir mit den Meisten den Ausdruck von allem bösen Werke, das der Apostel selbst etwa begehen könnte durch Mangel an Standhaftigkeit u. s. w. Estius: ab omni opere malo, quo scil. a confessione nominis eius recederem. So schließt sich das Folgende schön an, worin Paulus die Hoffnung aus-

spricht, daß Christus ihn nach einem seligen Tode in sein himmlisches Reich aufnehmen werde. Der Ausdruck βασιλεία ἐπουράνιος kommt sonst bei Paulus nicht vor; die Idee aber, die diesem Ausdrucke zu Grunde liegt, ist ganz paulinisch: Christus sitzet zur Rechten seines Vaters im Himmel und herrscht dort mit seinen Heiligen bis der Vater alle seine Feinde ihm unterwirft. — Zu ᾧ ἡ δόξα vgl. Röm. 16, 27. Hebr. 13, 21. 2 Petr. 3, 18., wo ähnliche Doxologien auf Christus vorkommen, und zu εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων vgl. 1 Tim. 1, 17.

V. 19 f. Ueber Prisca (auch Priscilla genannt) und Aquila s. zu Röm. 16, 3. Wahrscheinlich hatten die Verfolgungen unter Nero dieses judenchristliche Ehepaar aus Rom nach Ephesus zurückgetrieben. Ueber Ὀνησιφ. οἶκον s. oben zu 1, 16. — V. 20. „Erast ist in Korinth geblieben; den Trophimus aber habe ich krank in Milet zurückgelassen." Wiederum haben wir hier zwei Andeutungen, die auf eine zweite Reise Pauli nach Rom hinweisen; denn auf seiner ersten Reise nach Rom in die Gefangenschaft berührte der Apostel weder Korinth noch Milet. Um dieser Folgerung zu entgehen haben diejenigen, welche die Abfassungszeit unsers Briefes in die erste römische Gefangenschaft setzen zu müssen glauben, verschiedene Wege eingeschlagen. Baronius u. A. wollen für ἐν Μιλήτῳ lesen ἐν Μελίτῃ, „in Malta." Allein diese Conjektur wird jetzt mit Recht allgemein aufgegeben. Hug erklärt: „Erast, den ich hier in Rom erwartete, ist in Korinth zurückgeblieben; den Trophimus aber haben sie (nämlich die kleinasiatischen Christen, die zu meiner Vertheidigung nach Rom kamen) krank in Milet zurückgelassen." Allein diese Deutung ist willkürlich, da für dieses Subjekt zu ἀπέλιπον im Zusammenhange durchaus kein Grund vorliegt. Ob übrigens der hier genannte Erast derselbe sei mit dem, welcher Röm. 16, 23. als Stadtverwalter Korinths und Apstg. 19, 22. als Sendbote des Apostels vorkommt, oder ob er mit Einem von diesen identisch sei, müssen wir dahingestellt sein lassen. Von Trophimus wissen wir aus der Apstg. 20, 4. 21, 29., daß er aus Ephesus gebürtig den Apostel auf seiner dritten Missionsreise von Troas aus nach Macedonien und von da

nach Jerusalem begleitete; in letzterer Stadt gab er die Veranlassung zu einem Pöbelauflauf gegen Paulus. Nach der Sage soll er einer der siebzig Jünger des Herrn gewesen und später auf Befehl des Nero enthauptet worden sein.

V. 21. Wiederholte Einladung, Grüße: „Beeile dich vor dem Winter zu kommen." Warum Timotheus gerade vor dem Winter kommen soll, ist nicht ausgedrückt; vielleicht weil zur Winterzeit die Schifffahrt gefährlich war und Paulus seinen nahen Tod voraussah (vgl. V. 9.). Die römischen Christen, von denen der Apostel hier namentlich grüßt, werden sonst im N. T. nicht genannt. Pudens soll der Vater der beiden Jungfrauen und Martyrer Praxedis und Pudentiana (Martyrol. rom. ad 14 Iuni) und Klaudia seine Frau gewesen sein (vgl. Bollandisten zum 19 Mai). Linus war der erste Nachfolger des h. Petrus im römischen Episkopate (Iren. adv. haeres. III. 3, 3. Euseb. H. E. III, 4.). Uebrigens deuten diese namentlichen Grüße an, daß Timotheus schon einmal in Rom und mit den römischen Christen persönlich bekannt war, sprechen also ebenfalls für die Abfassung unsers Briefes in einer zweiten Gefangenschaft Pauli.

V. 22. Ein doppelter Segenswunsch ähnlich wie 1 Kor. 16, 23.: „Der Herr Jesus sei mit deinem Geiste, dich stärkend und kräftigend (vgl. Gal. 6, 18.). Die Gnade sei mit euch." Auch da, wo der Apostel nur an den Vorsteher der Gemeinde schreibt, fühlt er sich mit der ganzen Gemeinde auf's Innigste verbunden; daher der Schlußsegenswunsch an Alle. Vgl. 1 Tim. 6, 22.



Der

Brief an Titus.

Der

Brief an Titus.

Einleitung.

1. Titus wird in der Apostelgeschichte gar nicht genannt; zum ersten Mal ist von ihm die Rede Gal. 2, 1 ff. Er war von Geburt ein Ἕλλην d. i. ein Heide, und stammte wahrscheinlich aus Antiochia in Syrien. Dort scheint ihn Paulus selbst zum christlichen Glauben bekehrt zu haben; denn er nennt ihn Tit. 1, 4. seinen „ächten Sohn", γνήσιον τέκνον. Als Paulus im Jahre 52 n. Chr. mit Barnabas nach Jerusalem zum Apostelconcile reisete, um die Entscheidung über die Frage auszuwirken, ob diejenigen, welche den Glauben annahmen ohne beschnitten zu sein, nach dem Uebertritte zum Evangelium der Beschneidung und überhaupt der Beobachtung der jüdischen Religionsvorschriften sich zu unterziehen hätten, war auch Titus, der die Beschneidung nicht erhalten hatte, in seiner Begleitung (vgl. zu Gal. 2, 1 ff.). Später gebrauchte ihn der Apostel seiner ausgezeichneten Tugenden und seiner innigen Anhänglichkeit wegen zu den wichtigsten Geschäften und Aufträgen. So sandte er ihn während seiner dritten Missionsreise von Ephesus aus nach Korinth, damit er die dort entstandenen Uneinigkeiten beilege und die Ungehorsamen zu ihrer Pflicht zurückführe (2 Kor. 7, 6. 14. 12, 18.). Und als Paulus bald darauf selber von Ephesus abreisete, und in Macedonien mit Titus wieder zusammentraf, schickte er ihn abermals nach Korinth, damit er den zweiten Brief an jene Gemeinde überbringe und zugleich die Beisteuer für die armen Christen in Jerusalem betreibe (2 Kor. 2, 13. 7, 5 f. 13 f. 8, 6. 16 f. 23.). Die letzte biblische Nachricht über ihn findet sich im zweiten Briefe an Timotheus (4, 10.); als Paulus diesen Brief schrieb, war Titus nach Dalmatien abgereist. Aus unserm Briefe erfahren wir bloß, daß Titus eine Zeitlang mit dem

Apostel auf der Insel Kreta war, und daß dieser, als
von dort abreisete, ihn als Bischof daselbst zurückließ (Tit. 1,5
Auch die Tradition macht den Titus zum Bischof von Kr
(Euseb. H. E. III, 4. 2. Constitutt. ap. 7, 46.), u
läßt ihn daselbst nach einer ausgebreiteten Wirksamkeit in d
hohen Alter von 94 Jahren sterben. Die Angabe des h. I
natius (ad Philadelph. c. 4.), daß Titus fortwährend
ehelosen Stande gelebt, wird durch unsern Brief unterstü
Denn wäre derselbe verheirathet gewesen, so könnte irge
eine Hinweisung auf das Benehmen desselben in seiner F
milie wohl nicht fehlen. Die Frage, wann Paulus den T
tus als Bischof von Kreta eingesetzt habe, fällt zusamm
mit der andern

2. über die Zeit der Abfassung unsers Brief
Diese Frage hat in neuerer Zeit verschiedene Lösungsversu
erfahren. Wir wollen hier nur die vorzüglichsten anführe
I. Hug u. A. setzen die Abfassung des Briefes an Titus
die Zeit kurz nach dem anderthalbjährigen Aufenthalte Pa
in Korinth, von welchem Apstg. 18, 1 ff. die Rede
Nachdem nämlich der Apostel 18 Monate in Korinth v
weilt hatte, schiffte er sich in Kenchreä, der Hafenstadt
Korinth, nach Syrien ein (Apstg. 18, 18.), und auf d
ser Reise berührte er, wie Hug meint, die Insel Kr
sei es daß das Schiff, welches er bestiegen hatte, diesen U
weg machte, sei es daß er dorthin verschlagen wurde und
vielleicht einen jener Schiffbrüche erlitt, deren er, als
seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, bereits d
überstanden hatte (vgl. 2 Kor. 11, 25.). Nach einig
Aufenthalt auf Kreta soll er mit Zurücklassung des Ti
daselbst nach Ephesus weiter gereiset sein (Apstg. 18, 19
Von hier aus habe er dann, um allerlei nothwendige B
lehrungen nachzutragen, unsern Brief geschrieben und da
den Titus für den kommenden Winter nach Nikopolis
schieden. Nach dieser Ansicht wäre mithin der Brief
Titus in die chronologische Reihenfolge der paulinisch
Briefe gleich nach den beiden Briefen an die Thessalo
cher einzuordnen; seine Abfassungszeit fiele also in d
Jahr 54 oder 55 nach Christus. Allein wenn Paul
um diese Zeit von Korinth aus nach Kreta gegangen wä

so müßte doch Titus auch von Korinth aus mit ihm gereiset sein. Nun sehen wir aber aus 2 Kor. 7, 13 ff., daß Titus die Korinther im Frühjahre 57 n. Chr. erst aus den Schilderungen kannte, welche ihm der Apostel von denselben gemacht hatte.

II. **Wieseler** (Chronolog. des apost. Zeitalt. S. 329 ff.) sucht mit vielem Scharfsinne nachzuweisen, daß die Abfassung des Briefes an Titus in die Zeit des fast dreijährigen Aufenthalts Pauli in Ephesus, also etwa in das Jahr 57 n. Chr. falle, und derselbe zwischen den ersten und zweiten Brief an die Korinther einzuordnen sei. Nach seiner Ansicht stellt sich die Sache in folgender Weise: Nach einem etwa zweijährigen Wirken in Ephesus trat Paulus eine kurze Visitationsreise an, deren die Apostelgeschichte keine Erwähnung thut. Diese Reise führte ihn durch Macedonien bis nach Korinth. Von dort nahm er, aufgefordert vielleicht von den auf Kreta zerstreut lebenden Christen, seinen Rückweg über diese Insel, ließ daselbst den Titus, damit dieser die kirchlichen Verhältnisse völlig ordne, und kehrte nach Ephesus zurück, von wo er kurz darauf an Titus schrieb (vgl. Einl. zum 1 Br. Tim. S. 63.). So scheinbar gut nun auch Wieseler alle einzelnen Data mit dieser seiner Ansicht in Einklang zu bringen weiß, so können wir ihm doch nicht beistimmen. Schon der Umstand spricht gegen diese Hypothese, daß wir den Titus kurz nach der Abreise des Apostels von Ephesus, noch bevor dieser seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, wieder bei demselben in Macedonien finden (2 Kor. 2, 13.). Und doch schrieb er in unserm Briefe an Titus, er solle auf Kreta bleiben, bis er den Tychikus und Artemas zu ihm sende; dann solle er zu ihm nach Nikopolis kommen (Tit. 3, 12.). Nun ist es aber kaum glaublich, daß der Apostel, nachdem er eben erst dem Titus eine wichtige Wirksamkeit auf Kreta angewiesen, ihn derselben so schnell wieder sollte entzogen haben. Außerdem sprechen gegen beide Hypothesen folgende gewichtige Gründe:

a) Das völlige Stillschweigen der Apostelgeschichte von einer Reise Pauli nach Kreta ist ein starkes Zeugniß dafür, daß diese Reise sich nicht innerhalb der Zeit zugetragen

aus dieser Gefangenschaft befreit wurde, haben wir bereits in der allgemeinen Einleitung (S. 48. 58 ff. vgl. Einl. zum 1 Br. Tim. S. 65.) nachgewiesen. Diese Befreiung nun vorausgesetzt beantwortet sich die Frage nach der Zeit und dem Orte der Abfassung des Briefes an Titus mit großer Wahrscheinlichkeit so, wie wir es dort (S. 61.) dargestellt haben: Paulus schrieb diesen Brief von Kleinasien wahrscheinlich von Ephesus aus im Sommer 64 n. Chr.

3. Nehmen wir den einleitenden Gruß und den Schluß ab, so läßt sich der Hauptinhalt des Briefes in zwei Theile zerlegen. Zuerst (1, 5—12.) gibt Paulus dem Titus eine Anweisung zur Auswahl geistlicher Vorsteher; dann (1, 13 — 3, 11.) eine Anweisung zur Führung des geistlichen Amtes.

---

§. 1. Anweisung zur Auswahl geistlicher Vorsteher.

1, 1 — 16.

Nach dem einleitenden Gruße V. 1—4. ermahnt Paulus den Titus, den Zweck treu zu erfüllen, um deßwillen er ihn auf Kreta zurückgelassen habe; er empfiehlt ihm Vorsicht in Anstellung der Presbyter und gibt ihm die Eigenschaften an, die ein Presbyter an sich haben müße. Insbesondere sei auf Kreta große Vorsicht und Entschiedenheit nöthig, weil dort Ungehorsam, eingewohnte Laster und Irrlehren im Schwange seien; diesen soll Titus mit allem Nachdrucke sich widersetzen.

V. 1 ff. Der einleitende Gruß hat viele Aehnlichkeit mit dem zum Briefe an die Römer; hier wie dort deutet Paulus die Grundgedanken des ganzen folgenden Briefes kurz an. Vgl. auch Gal. 1, 1 f. — Was die Construktion angeht, so haben Einige die Worte *κατὰ πίστιν - - τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* in Parenthese einschließen wollen, aber mit Unrecht; vielmehr schreitet die Construktion ununterbrochen fort, so daß ein Satz aus dem andern sich entwickelt. Also: „Paulus, Knecht Gottes und Apostel Jesu Christi zum Glauben der Auserwählten Gottes und zur Erkenntniß der Wahrheit, die zur Gottseligkeit ist auf Hoffnung des ewigen Lebens, welche verheißen hat der truglose Gott vor uralten Zeiten; kund gethan aber hat er zu seiner Zeit sein Wort in der Predigt, womit ich betraut wurde vermöge Befehles unsers Heilandes Gottes, an Titus, den ächten Sohn vermöge gemeinschaftlichen Glaubens. Gnade und Friede von Gott dem Vater und Christo Jesu unserm Heilande." — Statt daß sich Paulus sonst in den Ue-

berschriften δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 1, 1. Phil. 1, 1.) nennt, bezeichnet er sich hier als δοῦλος θεοῦ = עֶבֶד יְהוָה, weil er für das Werk Gottes d. i. für die Verkündigung des Evangeliums eigens berufen und angeordnet war (vgl. zu Röm. 1, 1.). Die Partikel δέ in ἀπόστολος δέ stellt dieses Prädikat nicht in einen Gegensatz zu δοῦλος θεοῦ, sondern fügt nur eine weitere Bestimmung hinzu, ist also = „und." — In κατὰ πίστιν -- ἀληθείας gibt Paulus den Zweck seines Apostolats an: er ist Apostel, um die von Gott Auserwählten zum Glauben und zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Vgl. Röm. 1, 5.: εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Das κατά ist also hier, wie oft bei den Profanen, Finalpräposition. Richtig umschreibt Theodoret κατὰ πίστιν durch ὥστε πιστεῦσαι. Unter πίστις versteht Paulus constant die freiwillige innere Hingabe an die von Außen an uns gebrachte Wahrheit des Evangeliums, das Aufnehmen derselben nicht bloß in unsern Verstand, sondern auch in den Willen, also in unser Herz und Gemüth. Um aber diesen Glauben in uns zu erzeugen, dazu gehört a) daß das Objekt des Glaubens von Außen an uns gebracht werde; denn πίστις ἐξ ἀκοῆς (Röm. 10, 17.); b) daß die Gnade Gottes unsern Verstand erleuchte und unsern Willen bewege; c) daß unser Wille mitwirke und sich freithätig der Wahrheit hingebe; daher spricht der Apostel so häufig von einem Gehorsam des Glaubens. Die beiden ersten nothwendigen Faktoren hangen bloß von Gott ab; deshalb kann zum wahren lebendigen Glauben nur der kommen, welchen Gott aus reiner Gnade dazu auserwählt hat. Daher ἐκλεκτῶν θεοῦ (vgl. Apstg. 13, 48. Eph. 1, 4.), welches Einige unnöthiger Weise proleptisch fassen wollen. Bezeichnet nun πίστις die innere, rückhaltlose Hingabe an das Glaubensobjekt, so bezeichnet ἐπίγνωσις die richtige, volle Einsicht in den Inhalt desselben. Nach Eph. 4, 13. soll das Ziel unsers irdischen Strebens dahin gerichtet sein, daß wir zur Einheit des Glaubens und Erkennens gelangen. Daß unter ἀλήθεια das Evangelium als die Offenbarung der Wahrheit κατ' ἐξοχήν, nämlich Christi, zu verstehen sei, kann nicht zweifelhaft sein (vgl. Eph. 1, 13.). Paulus bezeichnet

das Evangelium als Wahrheit schlechthin in stillschweigendem Gegensatze zu den Irrlehrern auf Kreta, welche von der Wahrheit sich abgekehrt hatten und dennoch als Anhänger und Verkünder des Evangeliums gelten wollten (vgl. V. 14.). Diese bestimmen ihn auch, die Wahrheit, welche er meine, näher zu bezeichnen durch den Zusatz: τῆς κατ' εὐσέβειαν, „die der Gottseligkeit, der wahren Frömmigkeit gemäß ist und dazu führt", im Gegensatze zu den unnützen, für die ächte Religiösität keinen Gewinn bringenden Spekulationen und Grübeleien der Irrlehrer und zu ihrer praktischen Gottesläugnung bei allem Schein des religiösen Eifers. — V. 2. ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου wird verschiedentlich bezogen. Einige verbinden es mit dem Ganzen von κατὰ πίστιν bis εὐσέβειαν: „zum Glauben und zur Erkenntniß der Wahrheit auf Hoffnung des ewigen Lebens", d. i. zum Glauben und zur Erkenntniß, bei denen es an solcher Hoffnung nicht fehlt, welche die Hoffnung des ewigen Lebens in ihrem Geleite haben. Allein diese Erklärung hat etwas Gezwungenes, Hartes. Noch weniger zu billigen ist die Beziehung bloß auf κατ' εὐσέβειαν: „Frömmigkeit, welche auf der Hoffnung des ewigen Lebens beruht, zu derselben berechtigt." Da könnte der Artik. τήν wohl nicht füglich entbehrt werden. Allein richtig ist, den Ausdruck als nähere Erklärung von ἀληθείας zu fassen, so daß ἐπ' ἐλπίδι ζ. αἰων. parallel steht mit κατ' εὐσέβειαν: „zur Erkenntniß der Wahrheit, welche zur Gottseligkeit ist, und ein ewiges Leben hoffen lehrt, verheißt." Der Wechsel der Präpositionen kann nicht auffallen, da derselbe nicht selten bei Paulus vorkommt. Die ζωὴ αἰώνιος besitzt der Gläubige schon gegenwärtig in der innigen Lebensverbindung, worin er mit Christo steht; aber er besitzt sie doch nur erst im Keime; in ihrer Vollendung ist die ζωὴ αἰώνιος auch für den Christen noch ein Gegenstand der Hoffnung. — Das Relativ ἥν wird von den meisten Auslegern auf das zunächst vorhergehende ζωῆς αἰωνίου bezogen; allein, daß das ewige Leben ein Gegenstand alttestamentlicher Weissagung sei, ist ein Gedanke, der sich sonst nirgends bei Paulus findet. Nach unserer Erklärung, wornach ἐπ' ἐλπίδι ζ. αἰων. nur zur nähern Bestimmung des ἀληθείας dient, kann ἥν nur auf diesen Hauptbegriff sich beziehen.

Für diese Beziehung spricht auch das *τὸν λόγον* V. 3., wodurch der Apostel das *ἀλήθεια* wiederholt. — In dem Beiworte *ἀψευδής* = *πιστός*, *ἀληθής* liegt schon die Gewißheit der Erfüllung jener Verheißung angedeutet. Den Ausdruck *πρὸ χρόνων αἰωνίων* (Vulg. ante tempora saecularia) nehmen Viele als gleichbedeutend mit *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Eph. 1, 4.), also im Sinne von Ewigkeit, und wirklich kommt er mehrfach in dieser Bedeutung bei Paulus vor. Vgl. Röm. 16, 25. 2 Tim. 1, 9. Allein in diesem Sinne genommen würde der Ausdruck nicht passen zu dem Verbum *ἐπηγγείλατο*, oder man müßte dies mit Einigen in der Bedeutung von promittere decrevit, oder praedestinavit nehmen, was aber willkürlich wäre. Das Wort *αἰών* bezeichnet im N. T. häufig, wie das alttestamentliche עוֹלָם, bloß die Vorzeit, z. B. Luk. 1, 70.: *τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν*. Den metaphysischen Begriff der Ewigkeit drückt der Apostel Eph. 3, 21. aus durch *αἰὼν τῶν αἰώνων*. Hienach bezeichnen also *χρόνοι αἰώνιοι* die Zeiten des alten Bundes, und zu *ἐπηγγείλατο* ist *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ* (vgl. Röm. 1, 2.) zu ergänzen. Daß das Evangelium und der Mittelpunkt desselben, Christus, schon im A. T. durch die Propheten verheißen wurde, ist ein Gedanke, der dem Paulus insbesondere geläufig ist. Vgl. Apstg. 13, 32. 26, 22. Röm. 1, 2. — V. 3. *ἐφανέρωσεν* steht im Gegensatze zu *ἐπηγγείλατο*: obgleich das Evangelium schon verheißen war im alten Bunde, so war es doch immer noch ein *μυστήριον*; erst im neuen Bunde wurde es aller Welt kund und offenbar. Mack u. A. lassen *ἐφανέρωσεν* noch abhängig sein von dem Relat. *ἥν*, und nehmen *τὸν λόγον αὐτοῦ* als erläuternde Apposition: „welche (Wahrheit), nämlich sein Wort, er aber kund gemacht hat u. s. w." Allein wir können *ἐφανέρωσεν κ. τ. λ.* auch als einen von *ἥν* unabhängigen Satz fassen; *τὸν λόγον αὐτοῦ* ist dann nicht eine bloße Wiederholung von *ἀλήθεια*, sondern bezeichnet eben die Wahrheit als eine sich offenbarende, das Evangelium. Zu dem Gedanken vgl. Kol. 1, 26.: *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ*. Das *καιροῖς ἰδίοις* erklärt sich

Apstg. 1, 7.: es sind die καιροὶ οὓς ὁ πατὴρ ἔθε-
ν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. Die Zeit, wann die Offenbarung
vollen Wahrheit in Christo, welche durch die Propheten
verheißen war, eintreten sollte, hatte Gott in seiner
heit sich vorbehalten. Es mußte erst die Menschheit im
n Ganzen unter der göttlichen Zucht und Leitung erzo-
und für die Aufnahme der christlichen Wahrheit befähigt
n. Vgl. zu 1 Tim. 2, 6. Gal. 4, 4. Eph. 1, 10. Kund
hat Gott gemacht diese Wahrheit vermittelst der evan-
en Predigt (ἐν κηρύγματι, ganz allgemein, nicht
vermittelst seiner, des Paulus, Predigt), und mit
Predigt ist auch Paulus von Gott betraut worden.
die Construktion ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ s. zu Röm. 3, 2.
2, 7., und über κατ' ἐπιταγὴν — — θεοῦ s. das zu
n. 1, 1. Gesagte. — V. 4. Ueber Titus s. die Ein-
g zu diesem Briefe. Paulus nennt ihn sein τέκνον,
er ihn für das neue Leben in Christo zubereitet, gleich-
ls Mutter ihn gezeugt hatte; er nennt ihn γνήσιον
ον d. h. einen Sohn, der seine Abstammung von ihm
kennbar darlegt durch Festhalten an der reinen Lehre,
aulus ihm mitgetheilt hat (daher κατὰ κοινὴν πίστιν,
ἐν πίστει 1 Tim. 1, 2.), durch kindliche Liebe und
glichkeit u. s. w. — Ueber χάρις κ. τ. λ. s. zu 1 Tim.
.; nur fehlt hier nach den bewährtesten Zeugen ἔλεος,
das dortige τοῦ κυρίου ἡμῶν ist an unserer Stelle mit
weniger gewöhnlichen τοῦ σωτῆρος ἡμῶν vertauscht. —
κυρίου, welches die Recepta vor Ἰησοῦ Χριστοῦ hat,
cht hinreichend verbürgt.
. 5 ff. Anweisung rücksichtlich der Auswahl geistlicher
her: „Deshalb habe ich dich auf Kreta zu-
gelassen, damit du das Fehlende noch dazu
rdnung brächtest und in jeder Stadt Pres-
r bestelletest, wie ich dich anwies.“ Das un-
nliche ἀπέλιπον ist auch äußerlich stärker verbürgt als
ewöhnliche κατέλιπον der Recepta und daher mit Recht
Lachmann und Tischendorf aufgenommen. — Kreta
Kandia), eine Insel des mittelländischen Meeres, be-
im Alterthum durch ihr mildes, heilkräftiges Klima,

durch ihre Fruchtbarkeit und starke Bevölkerung *), kam im Jahre 69 v. Chr. unter römische Herrschaft. Daß bereits zur Zeit Christi sich dort Juden angesiedelt hatten, sehen wir aus Apstg. 2, 11., wo unter den Zuhörern der Apostel am ersten Pfingsttage auch Kreter genannt werden. Durch diese kam vielleicht die erste Kunde vom Evangelium nach Kreta; ob aber das Christenthum dort gleich Eingang fand, ob sich dort früh eine Gemeinde bildete, davon wissen wir nichts, da die Apostelgeschichte darüber gänzlich schweigt. Paulus kam nach seiner Gefangenschaft in Rom dorthin in Gemeinschaft mit Titus, und ließ diesen bei seiner Abreise dort zurück, damit er das von ihm begonnene aber nicht vollendete Werk fortsetze und vollständig in Ordnung bringe (s. Einl. zu dem Briefe). Aus diesem, was Titus noch einrichten soll, hebt er das Wichtigste in *καὶ καταστήσῃς κ. τ. λ.* hervor: Titus soll nach den Anweisungen, die er ihm bereits mündlich gegeben hat, in den einzelnen Gemeinden (*κατὰ πόλιν* = per singulas civitates) Presbyter anstellen. Mit dem Worte *πρεσβύτεροι* werden in der Geschichte und in den Briefen der Apostel die Vorsteher der einzelnen christlichen Gemeinden bezeichnet, welche die Heerde der Gläubigen zu weiden, zu bewachen und zu schützen (Apstg. 20, 28 f. 1 Petr. 5, 2.), für die Reinheit der Lehre zu sorgen (Apstg. 20, 30 f.), die heiligen Gebete und Handlungen zu verrichten (Jak. 5, 14 f.), und überhaupt die geistlichen Angelegenheiten der Gemeinden zu berathen und zu besorgen hatten. Es waren also kirchliche Vorsteher, keine bloße Municipalpersonen. Die Benennung *πρεσβύτεροι* ist aus dem Judenthume herübergenommen. Nach 4 Mos. 11, 16. ordnete Moses siebzig Vorsteher des Volkes an, welche זְקֵנִים, „Aelteste", genannt wurden, und in dem jüdischen hohen Rathe gab es eine eigene Klasse von sogenannten „Aeltesten" (Matth. 16, 21.). In den einzelnen jüdischen Gemeinden führten die „Aeltesten" bei den Gerichten und in den Synagogen den Vorsitz. — Ueber

---

*) Schon Homer (Il. β. 649.) nennt Kreta die hundertstädtig (*ἑκατόμπολιν*) und Virgil singt von ihr (Aen. III. 104 sqq.):

Creta Iovis magni medio iacet insula ponto
Mons Idaeus ubi et gentis cunabula nostrae
Centum urbes habitant, uberrima regna.

das Verhältniß der *πρεσβύτεροι* zu den *ἐπίσκοποι* in der ersten Kirche s. zu 1 Tim. 3, 1.

V. 6 ff. Paulus gibt nun einige Eigenschaften und Verhältnisse an, auf welche Titus bei der Anstellung der Presbyter sein Augenmerk besonders zu richten habe: „(— damit du Presbyter bestelletest), wenn Einer unbescholten ist, Eines Weibes Mann, gläubige Kinder hat, die nicht im Verrufe der Liederlichkeit stehen oder unbotmäßig sind." — Was Paulus hier durch *ἀνέγκλητος* bezeichnet, drückt er 1 Tim. 3, 7. durch *μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν* aus. Das vergangene Leben dessen, der als Presbyter in der christlichen Gemeinde wirken soll, muß ohne groben Tadel, ohne öffentliche Verschuldung sein. Der h. Augustin übersetzt *ἀνέγκλητος*, wie die Vulgata, durch sine crimine, und bemerkt ausdrücklich, daß es nicht durch sine peccato dürfe wiedergegeben werden, da Niemand ohne Sünde sei. Der defectus bonae famae bildet noch immer eine Irregularität. — Ueber die zweite Eigenschaft: *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, s. zu 1 Tim. 3, 2. Nach dem spätern kanonischen Rechte bildet nicht bloß die bigamia vera, sondern auch die bigamia interpretativa und similitudinaria eine Irregularität (vgl. Gury, compend. theol. moral. de irregular. pag. 708.). — In *τέκνα ἔχων πιστά* hat *πιστά* den Nachdruck, nicht *τέκνα ἔχων*. Denn Paulus kann unmöglich sagen wollen: du darfst Keinen zum Presbyter wählen, dessen Ehe kinderlos ist, sondern wenn er Kinder hat, so müssen diese gläubig d. i. Christen sein. Diese dürfen ferner nicht in der Anklage der Schwelgerei oder Liederlichkeit, also im üblen Leumund stehen, oder gegen ihre Eltern widerspenstig sein. Den Grund dieser Anforderung gibt Paulus 1 Tim. 3, 5. an mit den Worten: „Wenn Jemand seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiß, wie wird er für die Gemeinde Gottes sorgen?" Wie kann der Presbyter Andere zum Glauben führen, der noch nicht einmal diejenigen gläubig gemacht hat, die nach natürlicher und göttlicher Ordnung nach ihm sich zu bilden angewiesen sind? Wie kann er Andere zur Sittlichkeit und Ordnung anhalten, wenn seine eigenen Kinder ausschweifend und ungehorsam sind?

Weiset nicht in der Regel Unsittlichkeit der Kinder auf Fehler der Eltern zurück?

V. 7 f. Vom Speciellen geht nun der Apostel zum Allgemeinen über. Um nämlich zu zeigen, daß derjenige, den Titus auf Kreta als Presbyter anstelle, den genannten Anforderungen entsprechen müsse, weiset er im Allgemeinen auf die Eigenschaften hin, die jeder geistliche Vorsteher besitzen müsse (daher das γάρ), und zwar bezeichnet er diese zuerst negativ (V. 7.), dann positiv (V. 8.): „Denn es muß der Aufseher unbescholten sein als Gottes Haushalter, nicht eigenmächtig, nicht zornmüthig, nicht trunksüchtig, nicht händelssüchtig, nicht gewinnsüchtig, sondern gastfrei, des Guten Freund, besonnen, gerecht, heilig, enthaltsam, festhaltend an dem nach der Lehre zuverläßigen Worte, damit er im Stande sei sowohl zu stärken in der gesunden Lehre als auch die Widersacher zu überführen." Daß Paulus mit dem Ausdrucke ἐπίσκοπος dieselbe Person bezeichne, die er eben V. 5. πρεσβύτερος genannt hat, ist klar, weil sonst diese Begründung widersinnig wäre. Auch in andern Stellen werden die beiden Benennungen von den nämlichen Personen gebraucht. Vgl. zu 1 Tim. 3, 1. — Der geistliche Vorsteher muß nun zuerst untadelig sein ὡς θεοῦ οἰκονόμος. Die Kirche ist das Haus Gottes, οἶκος τοῦ θεοῦ, die einzelnen Gläubigen sind die Hausgenossen, οἰκεῖοι, der geistliche Vorsteher aber ist der οἰκονόμος. Der οἰκονόμος nun hat für die Hausleute zu sorgen, ihnen die Arbeit, Speise und Trank zuzutheilen, das Vermögen seines Herrn zu verwalten; daher muß er vor Allem untadelig sein. Der kirchliche Vorsteher ist aber ein Verwalter Gottes, er ist von Gott gesetzt, hat von ihm seine Vollmacht und Sendung, ist also nicht, wie die Reformatoren meinten, ein Bevollmächtigter der Gemeinde. Und eben weil er Verwalter nicht Herr ist, darf er nicht αὐθάδης (von αὐτός und ἁδέω) d. i. selbstgefällig, eigenmächtig sein, nicht nach eigenem Belieben schalten und walten. — Als Sachwalter Gottes, der langmüthig und geduldig ist, darf er ferner nicht ὀργίλος, zornmüthig, aufbrausend sein; denn „ein zornmü-

tiger Mann ruft Streit hervor" (Sprüchw. 15, 18.). Und weil der Bauchdiener nicht zugleich Gottesdiener sein kann, darf er nicht trunkliebend sein. Zu μὴ πάροινον und dem folgenden μὴ πλήκτην vgl. 1 Tim. 3, 3., und zu μὴ αἰσχροκερδῆ 1 Tim. 3, 8. — V. 8 f. Die nun folgenden positiven Eigenschaften sind nicht als genaue Gegensätze zu den vorhergehenden negativen zu fassen. Zu φιλόξενον vgl. 1 Tim. 3, 2. — φιλάγαθος bezeichnet den Freund alles Guten und Edlen. Zu σώφρων vgl. 1 Tim. 3, 2. — δίκαιος ist derjenige, der seinen Pflichten gegen Jedermann genügt; ὅσιος aber = pius erga Deum. Vgl. τὰ ὅσια καὶ δίκαια, göttliche und menschliche Rechte. Unter ἐγκρατής versteht Paulus denjenigen, der seine Leidenschaften zu beherrschen weiß. — V. 9. Mit der Unsträflichkeit des Wandels, mit der Stärke des Willens und dem Adel des Gemüthes muß bei einem ἐπίσκοπος verbunden sein ein treues Festhalten an der wahren Lehre. Nur dann, wenn er selbst feststeht im wahren Glauben, ist er im Stande, die Gläubigen zu kräftigen, die Gegner zurechtzuweisen. — ἀντέχεσθαι τινος „an etwas festhalten" = ἐπέχειν (Phil. 2, 16.) oder κρατεῖν (2 Theff. 2, 15.). Der Ausdruck λόγος bezeichnet hier, wie oft im N. T., den ganzen Inbegriff der christlichen Lehre. Paulus nennt diese einen πιστὸν λόγον, eine glaubwürdige, treue Lehre; denn sie ist Gotteswort, welches nicht lügen, nicht täuschen kann. In dem κατὰ τὴν διδαχὴν gibt er dann den Canon an, woran man das wahre Wort Gottes zuverläßig erkennen kann. Nur das ist das treue, zuverläßige Wort, welches „der Lehre gemäß" ist, jener Lehre nämlich, die von Christus verkündet ist und von den Aposteln fortgeführt wurde. Paulus weiset also, um das wahre Wort Gottes zu erfahren, nicht an die h. Schrift des neuen Testaments, — diese war damals noch nicht einmal in ihrer Ganzheit vorhanden — auch nicht an die eigene Vernunft, — denn die christliche Wahrheit wird nicht von Menschen ausgedacht, sie gründet sich vielmehr ganz auf die Thatsache einer Offenbarung Gottes durch Christus — sondern an das Lehramt und seine Lehre. An dem treuen Worte soll aber der ἐπίσκοπος festhalten, damit er im Stande sei 1) παρακαλεῖν — — ὑγιαινούσῃ.

Das Verbum παρακαλεῖν übersetzt die Vulgata durch exhortari, Hieronymus erklärt es durch instruere. Beide Wörter erschöpfen aber den biblischen Begriff von παρακαλεῖν nicht vollständig; denn dieses wird gebraucht von allen Arten und Wirkungen religiöser Zusprache. Es heißt „ermahnen, auffordern, trösten, erfreuen, zusprechen, stärken.“ Hier gibt uns der Ausdruck τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ einen Wink, in welcher Bedeutung wir das παρακαλεῖν zu fassen haben. Durch das ὑγιαίνουσα wird nämlich die διδασκαλία, der πιστὸς λόγος, mit einer Speise verglichen. Wie nun die leibliche Speise den Körper, so erquickt, nährt und stärkt das wahre Wort Gottes die Seele. — Der ἐπίσκοπος soll an dem zuverlässigen Worte festhalten, damit er im Stande sei 2) τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν. Die Wahrheiten des Christenthums sind so kräftig, so eindringend, daß der Mensch, wenn er nicht bösen Willens ist, ihnen seine Zustimmung nicht versagen kann, wenn sie ihm nur einfach und klar vorgelegt werden; denn es liegt in der Natur des Lichtes, daß es die Finsterniß verscheucht. Um aber die christliche Wahrheit deutlich und klar darzulegen und so die Gegner zu überführen, dazu bedarf es keiner philosophischen Speculationen, keiner schulgerechten Dialektik, sondern nur eigenen festen und lebendigen Glaubens; denn nur was aus dem Herzen kommt, geht wieder zu Herzen.

V. 10 f. Daß der kirchliche Vorsteher im Stande sein müsse die Widersprechenden zurechtzuweisen, begründet Paulus nun durch die gegenwärtigen Verhältnisse auf Kreta: es gibt dort Viele, denen eine scharfe Zurechtweisung Noth thut. — Die Recepta, Tischendorf u. A. lesen πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι, und nach dieser Lesart übersetzt auch die Vulgata: sunt enim multi etiam (i. e. iique) inobedientes, „denn es gibt viele und zwar unbotmäßige Schwätzer.“ Lachmann hat aber, wie es scheint mit Recht, das καὶ gestrichen; dann fassen wir am besten ἀνυπότακτοι als Substantiv: „Denn es gibt viele Unbotmäßige, Schwätzer und Verführer, besonders die von der Beschneidung, denen man das Maul stopfen muß, die da ganze Häuser verkehren, indem sie lehren, was nicht

recht ist, schändlichen Gewinnes wegen." — Ueber *ματαιολόγοι* s. zu 1 Tim. 1, 6. — *φρεναπάται* fast synonym mit *γόητες* 2 Tim. 3, 13. — *οἱ ἐκ περιτομῆς* sind die aus dem Judenthume zum Christenthume Uebergetretenen, also Judenchristen. Diese waren stolz auf ihren vermeintlichen Vorzug vor den Heidenchristen und daher anmaßend und widerspenstig; sie verfälschten die reine Wahrheit des Christenthums durch ihre kabbalistischen Lehren und orientalischen Philosopheme (vgl. 3, 9. 1 Tim. 1, 6 f.), und verwirrten dadurch den einfachen Glauben ganzer Familien. Dem ganzen Treiben derselben lag nicht Ueberzeugung, sondern gemeine Gewinnsucht zu Grunde. — *ἐπιστομίζειν* eigentlich „einen Maulkorb (*ἐπιστόμιον*) anlegen, den Mund stopfen" d. h. zum Schweigen bringen. Die Vulgata übersetzt es interpretirend durch redargui. — *ἃ μὴ δεῖ = τὰ μὴ δέοντα* 1 Tim. 5, 13. Die Negation *μή* steht, wo etwas als bloß gedacht (der Vorstellung nach) verneint werden soll, wohingegen *οὐ* objektiv und faktisch verneint. So hier: *ἃ μὴ δεῖ* = quae, si quae non sunt honesta, wohingegen *ἃ οὐ δεῖ* = quae sunt inhonesta wäre (vgl. Win. §. 55. S. 423.).

V. 12. Auf solche Leute, wie die eben beschriebenen, paßt die Charakteristik, welche ein kretischer Dichter von seinen Landesleuten überhaupt gibt: „Es hat Einer von ihnen, ihr eigener Dichter, gesagt: „„Kreter sind immerdar Lügner, Unthier', müßige Bäuche."" — Citate aus heidnischen Dichtern kommen im N. T. nur bei Paulus vor und zwar bei diesem dreimal: zuerst Apstg. 17, 28. ein halber Hexameter aus Aratus, dann 1 Kor. 15, 33. ein jambischer Trimeter aus Menander, und hier ein vollständiger Hexameter, welchen Estius in demselben Versmaße in's Lateinische übersetzt: Cres semper mendax, mala bestia, venter iners est. — *ἐκ αὐτῶν* bezieht sich nicht auf die vorhergehenden *πολλοί* oder *οἱ ἐκ περιτομῆς*, sondern allgemein auf die Kreter. Der hier gemeinte *προφήτης* soll nach Theodoret Kallimachus sein, in dessen Hymnus auf Jupiter es V. 7 f. also heißt:

Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, σεῖο
Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δ' οὐ θάνες· ἐσσὶ γὰρ ἀεί.

Allein abgesehen davon, daß hier nur die Anfangsworte un-

sers Verses vorkommen, so war Kallimachus auch nicht von Kreta, sondern aus Cyrene in Lybien gebürtig. Wahrscheinlicher ist daher die Meinung des Epiphanius, Hieronymus u. A., daß Paulus hier den alten Dichter Epimenides im Auge habe, in dessen verlorenen Schrift περὶ χρησμῶν der hier citirte Ausspruch gestanden haben soll. Dieser Epimenides, der aus Knossos auf Kreta gebürtig im 6. Jahrhundert v. Chr. lebte, stand bei den Alten in dem hohen Ansehen eines von Gott begeisterten priesterlichen Sängers. Von Plato (legg. I. 642.) wird er ein ἀνὴρ θεῖος, von Plutarch (Solon. c. 12.) θεοφιλὴς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα genannt; Cicero rechnet ihn zu den vaticinantes per furorem d. h. zu den in Ekstase Redenden. Daher wird er auch von Paulus im Sinne der Heiden als προφήτης aufgeführt. Denn dies Wort bezeichnete bei den Griechen zunächst nicht unser „Prophet" d. h. Vorherverkünder der Zukunft (einen solchen nannten sie μάντις), sondern den, der divino numine afflatus, also in höherer Begeisterung spricht und singt, von Gott besonders inspirirt ist; dann überhaupt „Dichter." Er nennt ihn mit Nachdruck ihren eigenen Dichter, der sie also kannte und gewiß nicht zu viel gesagt hat. Dieser sagt nun von den Kretern zuerst, sie seien ψεῦσται, und von der Lügenhaftigkeit und Betrügerei der Kreter wissen auch die übrigen Dichter und Geschichtsschreiber Manches zu sagen; ja es bildete sich sogar ein eigenes Verbum κρητίζειν, welches soviel bezeichnete als „lügen und betrügen", und der Ausdruck πρὸς Κρῆτα κρητίζειν, welcher beim Polybius vorkommt, hieß soviel als: „gegen einen Schurken schurkisch handeln." Mendax war jetzt ebenso stehendes Epitheton von Kreta wie einst ἑκατόμπολις. Es galt als Sprüchwort: Κρῆτης, Καππάδοκες, Κίλικες, τρία κάππα κάκιστα. — Epimenides nennt die Kreter ferner κακὰ θηρία, um ihre sittliche Rohheit und Verkommenheit zu bezeichnen. Der Ausdruck κακὸν θηρίον drückt nämlich bei den Griechen, wie bei den Römern der entsprechende mala bestia, den tiefsten Grad von sittlicher Verwilderung aus, wo der Mensch zum Thiere herabgesunken ist. Endlich werden die Kreter γαστέρες ἀργαί (ἀργός, contrahirt aus ἄεργος, ist hier als ein Adjektiv dreier Endungen gebraucht;

vgl. Win. §. 11. S. 64.) genannt, um ihre Genußsucht, Schwelgerei und in Folge dessen ihre Trägheit zu bezeichnen. Auch bei den Römern wurden müßige Schwelger ventres genannt. Vgl. Phil. 3, 19.: ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία (Röm. 16, 18. 2 Petr. 2, 13 f.).

V. 13 f. Das eben angeführte harte Urtheil des Dichters über seine eigenen Landsleute bestätigt nun Paulus mit den Worten: „Dieses Zeugniß ist wahr." Da also der Nationalcharakter der Kreter der Art ist, daß sie den Irrlehrern leicht Gehör geben, so soll Titus sie mit um so größerer Schärfe und Entschiedenheit zurechtweisen: „Deshalb weise sie scharf zurecht, damit sie gesund seien im Glauben und nicht Gehör schenken jüdischen Fabeln und Geboten von Menschen, welche sich von der Wahrheit abkehren." — αὐτοὺς geht zunächst nicht auf die Irrlehrer, sondern auf die Kreter, welche der Verführung derselben ausgesetzt waren und diesen nicht den gehörigen Widerstand entgegensetzten. Das Adverb. ἀποτόμως (von ἀποτέμνειν) heißt eigentlich „abgeschnitten", dann „scharf", wie das lateinische abscissus z. B. sententia abscissa, ein scharfes, hartes Urtheil. Diesem wie dem folgenden Ausdrucke ὑγιαίνωσι liegt ein von der körperlichen Heilkunst hergenommenes Bild zum Grunde. Wie nämlich der Arzt die krankhaften Auswüchse des Körpers abschneidet, damit der ganze Leib gesunde, so soll auch Titus bei den Kretern ein scharfes Messer anlegen, alle Auswüchse der Irrlehre und der Unsittlichkeit ausschneiden, damit das innere Leben der Gemeinde, das Leben im Glauben, gesund sei und bleibe. — Ueber μὴ προσέχοντες — — μύθοις vgl. zu 1 Tim. 1, 4. An welche Art von Mährchen und Fabeln Paulus bei μύθοις denkt, deutet er genugsam durch das Beiwort Ἰουδαϊκοῖς und den Zusatz καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων an. Die ἐντολαὶ ἀνθρ. sind nämlich ohne Zweifel die rabbinischen Speise- und Reinigungsvorschriften, von denen er auch Kol. 2, 16 f. spricht; denn er verbindet gleich V. 15. damit eine Bemerkung über sittliche Reinheit und Unreinheit. Bei Ἰουδαϊκοῖς μύθοις haben wir dann an Geschichten und Mährchen zu denken, die jenen ἐντολαῖς zur Grundlage dienen sollten, wie es deren

im Talmud noch viele gibt. Die Beobachtung solcher Me
schensatzungen kann man bei den noch Schwachen duld
(vgl. zu Röm. 14, 1 ff.), wo sie aber als nothwendig zi
Heile vorgeschrieben werden, da sind sie abzuweisen, weil
in diesem Sinne unverträglich sind mit der Lehre des Eva
geliums von der christlichen Freiheit und von Leuten aus
hen, die sich von der reinen Wahrheit abkehren.

V. 15. Gegen diese menschlichen Speiseverbote und R
nigungssatzungen stellt nun Paulus einen Grundsatz auf, d
in verschiedenen Wendungen von unserm Heilande selbst au
gesprochen wurde (z. B. Matth. 15, 11 ff.), nämlich: „A
les ist rein den Reinen; den Befleckten aber un
Ungläubigen ist nichts rein, sondern befleckt i
ihr Sinn sowohl als ihr Gewissen." Das μὲ
welches die Recepta nach πάντα hat, ist mit Recht vo
Lachmann und Tischendorf gestrichen, da es überwiegende Ze
gen gegen sich hat, und statt μεμιασμένοις das ungewöh
liche μεμιαμμένοις aufgenommen. Regelmäßig müßte d
Gegensatz lauten: οὐδὲν δὲ καθαρὸν τοῖς μεμιαμμένοι
Allein Paulus legt das Hauptgewicht auf μεμιαμμένοις
daher stellt er dies mit der Adversativpartikel δέ voran. Z
τοῖς καθαροῖς ist aus dem Folgenden τὸν νοῦν καὶ τὴ
συνείδησιν zu ergänzen. — νοῦς bezeichnet die innere G
sinnung als die Quelle der Gedanken und Absichten (vg
Röm. 1, 28. Eph. 4, 17. Kol. 2, 18.); συνείδησις ab
ist das Bewußtsein vollbrachter Handlungen, mithin da
nachfolgende Gewissen. Also: wenn das tiefste Innere de
Menschen rein ist, so ist für ihn Alles rein, worauf
immer seine Thätigkeit richtet, Nichts, was von Außen komm
kann ihn verunreinigen; hingegen wenn sein Inneres befle
ist, so ist Nichts an ihm rein. Man beachte mit dem h. Th
mas, daß der Apostel hier sagt οὐδὲν καθαρόν und nic
πάντα ἀκαθαρά. Wohl ist bei den Ungläubigen und b
denen, die in schweren Sünden leben, nichts rein in d
Augen Gottes; aber nicht Alles, was sie thun, ist unrei
ist Sünde, wie dies bekanntlich Luther behauptete, wei
er den Satz aufstellte: opera omnia, quae ante iustifica
tionem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere ess
peccata (vgl. Conc. Trid. sess. VI. can. 7.). Man b

merke ferner, daß Paulus hier die sittlich Befleckten und Ungläubigen neben einander stellt und von Beiden sagt, daß ihr Sinn und Bewußtsein befleckt sei; er deutet dadurch an, daß der Unglaube seine tiefste Wurzel in der sittlichen Verschuldung habe.

V. 16. Weitere Charakteristik der ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν V. 14., also der Irrlehrer auf Kreta: „Gott bekennen sie zu kennen, mit den Werken aber verläugnen sie ihn, indem sie verabscheuungswürdig sind und unfolgsam und zu jedem guten Werke untauglich." Jene Irrlehrer, will der Apostel sagen, bekennen zwar laut und öffentlich, daß sie Gott kennen, rühmen sich vielleicht eines höheren Wissens von Gott, als die übrigen Menschen haben, sind aber in der Wirklichkeit und praktisch Gottesläugner. Die h. Schrift weiß nichts von einer bloß theoretischen, durch bloße Verstandesschlüsse erzeugten Gotteserkenntniß, sondern nur diejenige Erkenntniß Gottes ist ihr die wahre und ächte, woran auch der Wille participirt und die im ganzen Leben des Menschen sich ausprägt. Jene Irrlehrer nun sind praktische Gottesläugner, weil sie in ihrer ganzen Gesinnung und Handlungsweise βδελυκτοί (= abominabiles), gräuelhaft sind vor Gott und ungehorsam seinen Geboten, und weil sie wegen ihrer innern Sündhaftigkeit und sittlichen Versunkenheit nicht im Stande (ἀδόκιμοι, eigentlich „unprobehaltig") sind ein wahrhaft gutes, Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten. Das Gegentheil von πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμος ist πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος 2 Tim. 3, 17.

§. 2. Vorschriften für die Amtsführung. Schluß.
2, 1 — 3, 15.

Von den Irrlehrern geht nun der Apostel zu der rechten, wahren Lehre über, und er ermahnt den Titus, durch Wort und Wandel den Gläubigen jeden Alters, Geschlechts und Standes eine wahre und thätige Frömmigkeit zu predigen; er soll ihnen auch Gehorsam gegen die heidnische Obrigkeit und Milde gegen Nichtchristen einschärfen. Zuletzt ertheilt er dem Titus allgemeine Verhaltungsregeln, gibt ihm einzelne Aufträge und schließt mit dem gewöhnlichen Segenswunsche.

V. 1. „**Du aber rede, was angemessen ist der gesunden Lehre.**" — *σὺ δέ* steht im Gegensatze zu den *διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ* 1, 11. und *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (vgl. 1, 9.) steht gegenüber den *Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων* 1, 14. Das *ἃ πρέπει* wird nun in den folgenden Versen weiter entwickelt und zuerst V. 2—6. auf die verschiedenen Lebensalter und Geschlechter angewandt.

V. 2 ff. „**Daß bejahrte Männer nüchtern seien, würdevoll, besonnen, gesund im Glauben, in der Liebe, in der Geduld; desgleichen bejahrte Frauen im Benehmen anständig, nicht verläumderisch, nicht trunksüchtig, Lehrerinnen des Guten, damit sie die jungen zurechtweisen, ihre Männer, ihre Kinder zu lieben, besonnen, keusch, häuslich, gütig, ihren Männern unterthan zu sein, damit nicht das Wort Gottes gelästert werde. Die jüngern Männer ermahne gleichfalls besonnen zu sein.**" — Daß die Wörter *πρεσβῦται, πρεσβύτιδες, νέαι* und *νεώτεροι* als Bezeichnungen des verschiedenen **Alters** und nicht etwa eines **kirchlichen Dienstes** zu fassen seien, zeigen schon die Ausdrücke selbst; die geistlichen Vorsteher heißen *πρεσβύτεροι* nicht *πρεσβῦται*, und *νέαι* findet sich nirgends als Bezeichnung der Diakonissen. Mit *πρεσβῦται* steht aber *πρεσβύτιδες* und mit *νέαι* das *νεώτεροι* parallel. Vgl. 1 Tim. 5, 1 f. — Die ältern Männer sollen nun 1) *νηφάλιοι* d. i. **nüchtern** sein. Daß dieser Ausdruck (vgl. 1 Tim. 3, 2.) im übertragenen Sinne vom **Geiste** zu verstehen sei, ist klar. Die Nüchternheit des Geistes bezeichnet aber jenen Zustand des Menschen, worin er frei von Leidenschaft die Dinge und Verhältnisse klar schaut und ruhig beurtheilt; denn die Leidenschaft ist es, welche den menschlichen Geist benebelt und ihm den klaren Blick raubt. Nun bringt zwar das Alter und die Lebenserfahrung von Natur aus schon Nüchternheit mit sich; aber „Alter schützt nicht immer vor Thorheit", und oft sind, wie es Job 32, 9. heißt, „die Bejahrten nicht die Weisen, noch verstehen Greise das Recht." Der Apostel empfiehlt also die gute Gabe der Natur und des Lebens. — 2) *σεμνοί*

= graves, gesetzt, ernst, würdevoll, fern vom flüchtigen Leichtsinne und jugendlicher Lustigkeit, die dem höhern Alter nicht ziemen (vgl. 1 Tim. 3, 8.). „Drei Gattungen von Menschen", sagt der weise Mann (Sirach 25, 3.), „hasset meine Seele und ihr Wesen schmerzt mich sehr: ein stolzer Armer, ein lügenhafter Reicher und ein thörichter, unverständiger Greis." — 3) σώφρονες d. i. stets mit vernünftiger Ueberlegung, Besonnenheit und Mäßigung handelnd (vgl. 1 Tim. 3, 2.). „Wie schön steht einem grauen Haupte richtiges Urtheil und dem Alten einsichtsvoller Rath! die Krone des Greisen ist viele Erfahrung und ihr Ruhm die Furcht Gottes" (Sirach 24, 6.). — 4) Die ältern Männer sollen gesund d. i. lauter und vollkräftig sein a. im Glauben. Das Alter ist von Natur zum Unglauben geneigt, weil es im Leben so vielfach Täuschung erfahren hat; daher reden auch die alten Leute, wie der h. Thomas bemerkt, immer mit „wenn" und „aber" und „vielleicht", ein unbedingtes sich Hingeben an das Glaubensobjekt ist ihnen schwer. — b. In der Liebe. Das Herz der ältern Leute ist schon kälter geworden und beengter; sie sind daher nicht mehr so wie in den jungen Jahren dazu disponirt, Liebe mit Liebe zu erwiedern. — c. In der Geduld. Geduld haben die ältern Leute besonders nöthig, eines Theils weil das gebrechliche Alter von selbst schon viele Leiden und Widerwärtigkeiten mit sich bringt, andern Theils weil es immer in der Erinnerung vergangener glücklicher Tage lebt, wie die Jugend in der Hoffnung künftiger Zeiten. Summa autem miseria est, fuisse felicem, sagt Boethius. — V. 3. πρεσβῦτις ist die bejahrte Frau überhaupt, nicht die Gattin des Presbyters, wie Theodoret will. Diese soll 1) in ihrer äußern Haltung (κατάστημα = habitus) sein ἱεροπρεπής, „dem Heiligen geziemend" d. i. so wie es sich für eine christliche Frau schickt. Sirach 19, 27.: „Die Kleider am Leibe, das Lachen der Zähne und der Gang des Menschen verrathen, was er ist." Beim weiblichen Geschlechte drückt sich aber noch mehr als bei Männern das Innere im Aeußern aus. Da nun durch das Christenthum das Weib aus dem Zustande der Unterdrückung und Verachtung, worin es im Heidenthum seufzte, erhoben und dem Manne gleichgestellt wurde,

so soll diese ihre Würde auch im Aeußern sich ausdrücken. Sie soll sein 2) μὴ διάβολος d. i. nicht verläum[...] risch. Das Gefühl der Schwäche verbunden mit dem W[...] sche zu gelten macht das Weib leicht zu einer Verläumder[...] 3) μὴ οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμένη. Die Nothwendig[...] dieses Verbotes zeigt von der großen Sittenverderbniß, [...] damals auf Kreta herrschte. Dasselbe Verbot für Män[...] drückt Paulus 1 Tim. 3, 8. so aus: μὴ οἴνῳ πολλῷ πρ[...] ἔχοντες. Der stärkere Ausdruck an unserer Stelle rührt v[...] leicht daher, daß ein der Trunkenheit ergebenes Weib n[...] heftiger von derselben beherrscht und weit schwerer von d[...] selben frei wird als der Mann (Mack). — 4) καλοδιδ[...] σκαλος d. i. gutlehrend, im Guten unterweisend. D[...] sen gleich die Frauen nicht öffentlich als Lehrerinnen auft[...] ten (1 Tim. 2, 11 f.), so sollen sie doch durch Privaterm[...] nungen und vor Allem durch ihr Beispiel und ihren Wan[...] Lehrerinnen des Guten sein, namentlich den Personen ih[...] Geschlechts. Daher V. 4.: ἵνα σωφρονίζουσιν (so le[...] Lachmann und Tischendorf nach codd. AFGH al. Ueber [...] Construkt. ἵνα mit dem Indik. Präsens s. zu 1 Kor. 4, [...] Vgl. Win. §. 41. S. 259.) τὰς νέας κ. τ. λ. Das V[...] bum σωφρονίζειν heißt eigentlich: facere aliquem σω[...] φρονα „Jemanden vernünftig machen, zur Selbstbeherrschun[...] Sittsamkeit anhalten, anweisen." Da aber gleich σώφρον[...] εἶναι folgt, so steht das Wort hier in der allgemeinen B[...] deutung von νουθετεῖν, παιδεύειν, exhortari. Die er[...] Pflicht nun, wozu die Ehefrauen angehalten werden solle[...] ist die, daß sie ihre Männer und Kinder lieben, eine Pflic[...] zu welcher die Natur treibt und die das Christenthum h[...] ligt; dann daß sie besonnen sind, sich nicht von Leidensch[...] ten beherrschen lassen. Sie sollen sein ἁγναί d. i. unen[...] weiht an Leib und Seele, keusch, denn auch in der Ehe [...] nicht Alles erlaubt; ferner οἰκουργοί. Das Wort οἰκου[...] γός kommt sonst nirgends vor; seiner Etymologie nach hei[...] es „für das Haus wirkend." Das Haus ist der eigentli[...] Wirkungskreis der Frau, da soll sie schaffen und sorgen; [...] öffentliche Wirksamkeit ist für den Mann. Andere lesen o[...] κουρούς (von οἶκος und οὖρος = φύλαξ), „das Haus h[...] tend." Dem Sinne nach ist zwischen beiden Lesarten k[...]

wesentlicher Unterschied; erstere ist aber als die am meisten verbürgte und schwierigere vorzuziehen. Das folgende ἀγαθάς verbinden Einige als Adjektiv mit οἰκουργούς; besser aber fassen wir es mit der Vulgata selbstständig in der Bedeutung von „gütig, wohlwollend." Die Häuslichkeit der Frau soll nicht in Geiz ausarten; sie soll dabei nicht vergessen wohlzuthun. — Die Frauen sollen endlich ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν d. i. ehrerbietig und gehorsam gegen ihre Männer, also nicht herrschsüchtig sein; denn „der Mann ist des Weibes Haupt" (1 Kor. 11, 3.), und: „wenn ein Weib die Herrschaft hat, handelt sie wider ihren Mann" (Sirach 25, 30.). Ein übles, den genannten Eigenschaften entgegenstehendes Betragen der christlichen Frauen würde nicht bloß ihnen selbst schaden, sondern auch die göttliche Lehre des Christenthums bei den Ungläubigen in Verruf bringen; daher: ἵνα μὴ — — βλασφημῆται. Das Leben der Christen ist eine Predigt, welche den nachhaltigsten Eindruck auf die Ungläubigen macht. — V. 6. Die Vorschriften für die jungen Männer (verheirathete und unverheirathete) faßt Paulus in dem einzigen σωφρονεῖν zusammen, und darin liegt Alles enthalten, was jungen Leuten Noth thut: Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Bescheidenheit, Nüchternheit.

V. 7 f. An die vorhergehende Ermahnung für die jungen Männer knüpft Paulus eine Vorschrift für den Titus selbst an, der damals wahrscheinlich noch ein junger Mann war: „indem du in allen Stücken dich selbst dargibst als Vorbild guter Werke, in der Lehre Unverderbtheit, Würde, gesundes untadelhaftes Wort, damit der Gegner beschämt werde, indem er nichts Böses von uns zu sagen hat." — περὶ πάντα kann als Neutrum: „in allen Stücken", und als Maskulin: „gegen Jedermann", gefaßt werden; erstere Fassung ist aber entschieden vorzuziehen. Das Leben des kirchlichen Vorstehers besonders des Bischofs soll in allen Stücken das Musterbild (τύπος) für die Gläubigen sein; seiner Ermahnung durchs Wort soll die durch das gute Beispiel stets zur Seite gehn. — Zu dem ἐν τῇ διδασκαλίᾳ — — σεμνότητα und zu dem λόγον ὑγιῆ ἀκατάγνωστον ist je-

desmal das Partic. παρεχόμενος zu ergänzen. Paulus gibt in diesen Worten zuerst die Gesinnung an, worin, dann die Art, wie und endlich den Inhalt dessen, was Titus lehren soll. Die Gesinnung soll sein ἀφθορία (Andere lesen in demselben Sinne das weniger verbürgte ἀδιαφθορίαν), also Unverdorbenheit, Lauterkeit, der es um Nichts als um die Verkündigung der reinen Wahrheit ohne alle unlautere Nebenabsicht zu thun ist — entgegengesetzt dem αἰσχροῦ κέρδους χάριν der Irrlehrer 1, 11. Die Art und Weise, womit er als Lehrer auftritt, soll sein σεμνότης d. i. würdevoller Ernst, Gesetztheit. Endlich der Inhalt seiner Predigt soll sein die gesunde d. i. reine, durch keinen Irrthum entstellte und daher auch untadelige Lehre. Ein Beweggrund zu einer solchen Verwaltung des Lehramtes soll die Entwaffnung des Gegners sein. Unter ὁ ἐξ ἐναντίας scil. χώρας ist der heidnische und jüdische Gegner des Christenthums = ὁ ἀντικείμενος (1 Tim. 5, 14.) zu verstehen. Der Grund der Beschämung ist: μηδὲν ἔχων — — φαῦλον. Die Lesart περὶ ἡμῶν, „von uns", den Lehrern des Christenthums, ist der περὶ ὑμῶν nach überwiegenden Zeugen vorzuziehen.

V. 9 f. Von den verschiedenen Geschlechtern und Lebensaltern geht nun Paulus zu den Sklaven über: „Die Sklaven (ermahne), ihren Herrn sich zu unterwerfen, in Allem wohlgefällig zu sein, nicht widersprecherisch, nichts entwendend, sondern alle gute Treue beweisend, damit sie die Lehre unsers Heilandes Gottes zieren in allen Stücken." Zu dem ganzen Gedanken vgl. das zu 1 Kor. 7, 21. Eph. 6, 5 ff. Kol. 3, 22 ff. Gesagte. — Die Infinitive ὑποτάσσεσθαι, εἶναι lassen Einige von λάλει V. 1., Andere besser von παρακάλει V. 6. abhängig sein. Ueberall ermahnt der Apostel die christlichen Sklaven zuerst zum Gehorsam, weil es so nahe lag, daß die Lehre von der christlichen Freiheit von ihnen gemißdeutet wurde. Sie sollen ferner durch Gefälligkeit und freiwillig geleistete Dienste das Wohlwollen ihrer Herrn zu gewinnen suchen, sich nicht gegen das, was ihnen aufgetragen wird, widerspenstig sträuben, Nichts veruntreuen und unterschlagen, sondern überall treu und redlich sein, damit auch sie der göttlichen Lehre des Christenthums in Allem

Ehre machen und dieselbe verherrlichen. Das ἵνα — — κοσμῶσιν steht parallel dem ἵνα μὴ — — βλασφημῆται V. 5. vgl. 1 Tim. 6, 1. Ueber σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ s. zu 1 Tim. 1, 1.

V. 11 ff. „Denn es erschien die Gnade Gottes heilbringend allen Menschen, die uns dazu erzieht, daß wir der Gottlosigkeit und den weltlichen Lüsten entsagend besonnen und gerecht und gottselig leben in der gegenwärtigen Zeit, indem wir erwarten die selige Hoffnung, nämlich die Erscheinung der Herrlichkeit unsers großen Gottes und Heilandes Jesu Christi, welcher sich selbst für uns dahingegeben hat, damit er uns loskaufte von jeglicher Ungerechtigkeit und sich reinigte ein eigenthümliches Volk, eifrig in guten Werken." — Die Verbindung, worin diese Worte mit dem Vorhergehenden stehen, wird von den Auslegern verschieden angegeben. Einige schließen sie bloß an die unmittelbar vorhergehende Ermahnung an die Sklaven an, und fassen die Gedankenverbindung so: daß ich auch die Sklaven über ihre Pflichten belehrt und deine Sorgfalt auch auf sie ausgedehnt wissen will, dazu bestimmt mich der Gedanke, daß die Gnade Gottes in Christo sich über Alle, über Menschen jeden Standes, verbreitet, mithin auch der christliche Lehrer Niemand selbst nicht die niedrigsten und verachtetsten Menschenklassen vernachläßigen darf, sondern Alle als Gegenstände der erbarmenden göttlichen Gnade und als Mitgenossen derselben seiner treuen und liebevollen Pflege werth halten muß. So auch Estius. Allein besser nehmen wir diese Worte als Begründung der ganzen Summe sittlicher Vorschriften, die Paulus von V. 1. an gegeben hat. — Das Wort χάρις bezeichnet hier den Inbegriff aller Gnaden, die uns von Gott durch den Eintritt Christi in die Menschheit zu Theile geworden sind, und die jedem Einzelnen im Laufe der Zeit zugewendet werden. Daher steht zuerst der Aorist ἐπεφάνη und gleich darauf das Präsens παιδεύουσα. In ἐπεφάνη ist das Bild von der Sonne hergenommen. Die christliche χάρις war gleichsam die geistliche Sonne, welche das Dunkel, worin die vorchristliche Menschheit lebte, er-

leuchtete und erhellte (vgl. zu Hebr. 1, 1.) — Der Artik. ἡ vor σωτήριος ist nicht hinreichend verbürgt. Einige Handschriften (codd. FG) lesen: ἡ χάρις τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ π. ἀνθρ., und danach übersetzt die Vulgata: apparuit enim gratia Dei salvatoris nostri omnibus hominibus. Der Nachdruck liegt auf πᾶσιν ἀνθρώποις, welches aber nach unserer am meisten verbürgten Lesart nicht, wie Einige wollen, von ἐπεφάνη, sondern von σωτήριος abhängig ist: die Gnade ist rettend, erlösend für alle Menschen jedweden Alters, Geschlechts und Standes (vgl. 1 Tim. 2, 4.). Mit Recht wird von den Theologen diese Stelle gegen die Calvin'sche Reprobationslehre geltend gemacht. — V. 12. Die in Christo uns erschienene Gnade Gottes ist aber dadurch rettend für uns, daß sie uns erzieht (παιδεύουσα). Das Christenthum oder vielmehr die Kirche als die lebendige Trägerin und Vermittlerin des Christenthums ist die wahre Erzieherin wie ganzer Völker so auch eines jeden Einzelnen. Soll also die Heilsgnade Christi rettend sein, so muß man sich von ihr zuerst in Zucht nehmen lassen. Das nächste Ziel aller Erziehung ist aber die Abgewöhnung und Entfernung des Bösen; dann die Angewöhnung und Ausübung des Guten. So auch hier; die christliche Gnade will uns erziehen, daß wir der ἀσέβεια d. i. der Gottvergessenheit, Gottentfremdung, der Gottlosigkeit (Gegensatz von εὐσέβεια), die alles Bösen Grund und aller Laster Anfang ist, entsagen, daß wir uns lossagen von den weltlichen d. i. sündhaften Begierden und unsere Pflichten in ihrem ganzen Umfange treu erfüllen. Das Verbum ἀρνεῖσθαι, eigentlich „verneinen" (vgl. 1, 16.), bezeichnet das gänzliche Sichlosreißen von etwas, was einem verächtlich ist, was man mit Widerwillen verwirft. Das Adjektiv κοσμικός ist hier (anders Hebr. 9, 1.) im johanneischen Sinne zu fassen, wonach κόσμος die Welt, wie sie ist ohne Christus und seine erlösende Gnade, also die sündige Welt bezeichnet. In dem σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν faßt Paulus kurz alle Pflichten zusammen. In dem σωφρόνως ζῆν liegen die Pflichten gegen uns selbst, in dem δικαίως ζῆν die Pflichten gegen den Nächsten und in dem εὐσεβῶς ζῆν die Pflichten gegen Gott an-

gedeutet. Denn σωφροσύνη bezeichnet die Besonnenheit, Mäßigung, Selbstbeherrschung und Selbstveredlung, also die ersten Pflichten gegen uns selbst; δικαιοσύνη die Rechtschaffenheit in Wort und That gegen unsern Nächsten; εὐσέβεια aber die Ehrfurcht und Frömmigkeit gegen Gott. Dieser Trias entsprechen dann weiter die dreifachen guten Werke Fasten, Almosen und Gebet. — ἐν τῷ νῦν αἰῶνι d. i. in der Welt, wie sie dermalen ist, böse und zum Bösen reizend und verführend. Ueber den Ausdruck ὁ νῦν αἰών = ὁ αἰὼν οὗτος vgl. zu Röm. 12, 2. Er bezeichnet dasselbe, was der h. Johannes durch κόσμος ausdrückt, nämlich die noch nicht durch Christus erlösete, also die sündhafte Welt, und steht gegenüber dem αἰὼν μέλλων, der mit der Wiedererscheinung Christi beginnt, wo die gesammte Creatur in die Erlösung eingegangen ist und an der Verklärung Christi ihres Hauptes Theil nimmt. Auf diesen αἰὼν μέλλων soll der Christ hienieden seinen Blick und seine Hoffnung richten; daher V. 13.: προσδεχόμενοι κ. τ. λ. Das Auffallende des Ausdrucks „erwartend — — die Hoffnung" verschwindet, wenn wir ἐλπίς im passiven Sinne als das Gehoffte, den Gegenstand der Hoffnung bezeichnend fassen. Seine nähere Erklärung findet das Wort ἐλπίς in καὶ ἐπιφάνειαν — — Χριστοῦ; das καί ist also = „nämlich." Daß nun unter ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ — — Χριστοῦ die glorreiche Wiedererscheinung Christi am Ende der Tage zur Vollendung seines Reiches zu verstehen sei, kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. 1 Tim. 6, 14.). Hatte doch Christus selbst wiederholt die Seinigen hingewiesen auf die Zeit, wo des Menschen Sohn kommen werde „in der Herrlichkeit seines Vaters" (ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Matth. 16, 27.), oder „mit großer Kraft und Herrlichkeit" (μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, Matth. 24, 30.). Eine verschiedene Meinung herrscht unter ältern und neuern Auslegern nur darüber, ob die Genitive μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν zusammengehören und beide Attribute zu Ἰησοῦ Χριστοῦ bilden, oder ob μεγάλου θεοῦ selbstständiges Subject sei, also ob wir übersetzen müssen: „unsers großen Gottes und Heilandes Jesu Christi", oder: „des großen Gottes und Heilandes Jesu Christi." Allein schon die Grammatik entscheidet

für die erste Fassung. Die beiden Genitive nämlich μεγάλου θεοῦ und σωτῆρος sind eingefaßt von dem vorstehenden Artikel τοῦ und dem nachstehenden Fürworte ἡμῶν; wir müssen also sowohl den Artikel als auch das Fürwort auf beide Genitive beziehen. Hätte Paulus bei μεγάλου θεοῦ und σωτῆρος an zwei verschiedene Subjekte gedacht, so würde er gewiß den Artikel τοῦ vor σωτῆρος wiederholt haben (vgl. 1 Theß. 3, 11. u. a. St.). Nach dieser Fassung ist aber unsere Stelle neben Röm. 9, 5. Kol. 2, 9. ein locus classicus für die Gottheit Christi. Daß Paulus Christum den „großen" Gott nennt, da doch sonst das Beiwort μέγας bei θεός sich nicht findet, hat vielleicht eine specielle Beziehung auf Kreta, wo Jupiter unter dem Namen „der große Zeus" in hoher Verehrung stand. — Nachdem wir die einzelnen Ausdrücke gedeutet, erklärt sich das Adjektiv μακαρία vor ἐλπίς von selbst: Paulus nennt die Hoffnung eine selige, insofern die sichere Erwartung der glorreichen Wiederkunft Christi den Gläubigen schon hienieden beseligt und über alle Stürme des Lebens erhebt. — V. 14. Zuletzt weiset Paulus darauf hin, in wiefern und zu welchem Zwecke Christus unser σωτήρ geworden ist, und gibt so eine nähere Erklärung zu dem χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρ. V. 11. Christus ist unser Heiland geworden, weil er sich für uns d. i. zu unserm Besten und an unserer Statt (ὑπὲρ ἡμῶν) hingab, nämlich in den Tod (vgl. Gal. 1, 4. Röm. 4, 25. u. ö.), um stellvertretend für uns Genugthuung zu leisten. Das Verbum λυτροῦσθαι heißt eigentlich: „das λύτρον d. i. das Lösegeld für Jemanden bezahlen", dann: „Jemanden aus der Gefangenschaft, aus der Sklaverei befreien" (vgl. zu 1 Tim. 2, 6.). Die Gefangenschaft, worin der Mensch seufzte, war die Sünde, ἀνομία, die allein den Menschen wahrhaft knechtet; das λύτρον aber, welches Christus für uns zahlte, war sein „kostbares Blut" (1 Petr. 1, 18 f.), sein Leben. — Zu καθαρίσῃ ergänzen Einige ἡμᾶς, und nehmen λαὸν περιούσιον als Apposition zu ἡμᾶς. Allein dies ist unnöthig, da wir eben so gut λαὸν περιούσιον als unmittelbares Objekt zu καθαρίσῃ fassen können. Das Adjektiv περιούσιος, welches im N. T. nur hier vorkommt, bezeich-

net eigentlich „darüber hinausgehend, überflüßig, reichlich." Die LXX gebrauchen aber das Wort in der Bedeutung „was zur Habe (οὐσία) gehört", also im Sinne von „eigenthümlich." Namentlich übersetzen sie den hebräischen Ausdruck עַם סְגֻלָּה, „Volk des Eigenthums", mit λαὸς περιούσιος (vgl. 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 7, 6. 14, 2. u. ö.). In diesem Sinne ist es nun auch hier zu fassen. Wie Israel ein Volk des Besitzthums Jehova's d. i. ein dem Jehova besonders angehörendes Volk war, so sind die Christen in einem noch höhern Sinne ein Christo angehörendes Volk, weil er sie durch sein Blut erkauft hat. Vgl. 1 Petr. 2, 9.: λαὸς εἰς περιποίησιν, und Eph. 1, 14.: εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως. Theodoret erklärt περιούσιον durch οἰκεῖον, die Vulgata gibt es dem Sinne nach durch acceptabilem. In der Apposition ζηλωτὴν καλῶν ἔργων wird der sittliche Zustand des λαὸς περιούσ. näher charakterisirt als Eifer in guten Werken. Die innere Rechtfertigung (λυτρώσηται) und Heiligung (καθαρίσῃ) des Menschen bringt mit einer gewissen Nothwendigkeit als Blüthen und Früchte gute Werke hervor.

V. 15. Rückkehr zu V. 1. Dort hat der Apostel den Titus ermahnt zu reden, was der gesunden Lehre angemessen sei; er hat dann V. 2—14. die gesunde, wahre Lehre weiter entwickelt, und schließt nun, wie er begonnen: „Dieses rede und ermahne und weise zurecht mit aller Anbefehlung. Niemand müsse dich gering achten." — Das λάλει, παρακάλει und ἔλεγχε bildet eine Klimax: λαλεῖν ist das einfache Lehren, παρακαλεῖν das dringende Ermahnen und Auffordern, ἐλέγχειν das ernste Zurechtweisen und Bestrafen derer, die den Lehren widersprechen und zuwiderhandeln. Zu dem ἔλεγχε fügt der Apostel noch hinzu: μετὰ πάσης ἐπιταγῆς d. h. mit allem Nachdrucke, mit aller Auktorität, welche dem Diener der Kirche zukommt. Ueberhaupt soll Titus sein Lehramt so verwalten, daß er sich die allgemeine Achtung verschaffe (vgl. 1 Tim. 4, 12.).

3, 1 f. Es folgen nun Vorschriften über das Verhalten der Gläubigen gegen die (heidnische) Obrigkeit und gegen alle Nichtchristen überhaupt: „Erinnere sie den Obrigkeiten, Gewalten unterthan zu sein, zu

gehorchen, zu jeglichem guten Werke bereit zu sein, Niemanden zu lästern, nicht streitsüchtig zu sein, gelinde, alle Sanftmuth beweisend gegen alle Menschen.“ Das *καί*, welches die Recepta zwischen *ἀρχαῖς* und *ἐξουσίαις* hat, scheint nicht ursprünglich zu sein, da es bei den bedeutendsten Zeugen fehlt. Die beiden Ausdrücke *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, die auch Luk. 12, 11. mit einander verbunden sind, bezeichnen die weltlichen Obrigkeiten überhaupt; vielleicht geht ersterer auf die höhere, letzterer auf die niedere Obrigkeit (principibus et potestatibus, Vulg.). Daß Paulus die Abstrakta und nicht die Concreta *ἄρχουσι* und *ἐξουσιάζουσι* gebraucht, ist nicht ohne Bedeutung. Jene bezeichnen mehr die Würde, diese die Personen; der Christ gehorcht aber nicht den Personen als solchen, sondern er gehorcht ihnen als Trägern einer Würde und Gewalt, die sie von Gott haben. Die beiden Verba *ὑποτάσσεσθαι* und *πειθαρχεῖν* will man so unterscheiden, daß ersteres die Anerkennung der Pflicht des Gehorsams im Allgemeinen, letzteres die Ausübung dieser Pflicht in den einzelnen Fällen bezeichnet. Zur nähern Erklärung dieser allgemeinen Gehorsamspflicht setzt Paulus hinzu: *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι*. Der Christ gehorcht der je bestehenden Obrigkeit als Gottes Stellvertreterin auf Erden, also auch nur zum guten Werke; zum bösen Werke zwingt ihn keine menschliche Gewalt. Vgl. zu Röm. 13, 1 ff. — Die Kreter, erst seit einem Jahrhundert der römischen Herrschaft unterworfen, waren ein unruhiges, auf ihre Freiheit eifersüchtiges Volk. Ueberdies wohnten viele Juden auf Kreta, und wahrscheinlich bestand der größte Theil der dortigen Christengemeinde aus ehemaligen Juden, denen bei ihrem Hasse gegen alle andern Religionen die römisch-heidnische Religion unleidlich war. Endlich scheinen auch die dortigen Irrlehrer revolutionäre Grundsätze und falsche Begriffe von der christlichen Freiheit verbreitet zu haben. Aus allen diesen Gründen waren Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit dort höchst nothwendig. Paulus hat sie bei seiner Anwesenheit daselbst mündlich bereits gegeben; Titus soll nachdrücklich daran wieder erinnern (*ὑπομίμνησκε*). — V. 2. Daß Paulus bei diesen Vorschriften aber

s Verhalten gegen alle Menschen besonders das Benehmen gegen Nichtchristen im Auge habe, zeigt die Begründung V. 3 ff. Zu ἀμάχους — — ἐπιεικεῖς vgl. 1 Tim. 3, 3. rasmus übersetzt ersteres non pugnaces (Vulg. non litiosos), letzteres gibt die Vulgata nicht ganz genau durch odestos wieder.

V. 3. Zu einem solchen Verhalten gegen alle Menschen sbesondere gegen die Nichtchristen soll uns bewegen a) die etrachtung, daß wir selber einst waren, was jene Menschen tzt noch sind: „Denn einst waren auch wir unverständig, ungehorsam, verirrt, dienend mancherlei Begierden und Lüsten, in Bosheit und Neid ahinlebend, verabscheuungswürdig, einander assend." — Paulus spricht hier communikativ aus emuth und im Andenken an seinen eigenen frühern Zustand vgl. 1 Kor. 15, 9.). Das ποτέ weiset auf die Zeit vor er Wiedergeburt aus Christo hin, und καὶ ἡμεῖς steht im egensatz zu den Nichtchristen. Der Apostel beschreibt dann en vorchristlichen Zustand der Menschheit im Allgemeinen in iner Klimax, beginnend mit dem Mangel an richtiger religiöser Erkenntniß und schließend mit der Aufzählung der Geiste und Laster. — ἀνόητος = אֱוִיל, insipiens, d. i. ohne richtige Erkenntniß Gottes. Der höchste Grad der insipientia ist nach der h. Schrift die Gotteslängnung; vgl. Ps. 13, 1.: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Aus dem Mangel an richtiger Gotteserkenntniß ging ganz natürlich hervor Ungehorsam gegen Gott und sein Gebot im Gewissen (ἀπειθεῖς gibt die Vulgata ungenau durch increduli); und aus dem fortgesetzten Ungehorsam entsprang ein völliges Abirren von Gott und der wahren Bestimmung des Menschen (πλανώμενοι), und die Folge hievon war, daß der Mensch ein Sklave der mannichfachsten Begierden und Lüste wurde (δουλεύοντες — — ποικίλαις). Aus dieser Entfremdung von Gott und dem Versinken in die sinnlichen Lüste entsprangen endlich von selbst die Fehler gegen die Mitmenschen, Bosheit und Haß. Man vergleiche hiemit die Charakteristik, welche Paulus Röm. 1, 21 ff. vom Heidenthume gibt.

V. 4 ff. Zu einem solchen Verhalten gegen die Nichtchristen, wie es V. 2. beschrieben ist, soll uns bewegen b)

gehorchen, zu jeglichem guten W
sein, Niemanden zu lästern, ni
zu sein, gelinde, alle Sanftmutl
gen alle Menschen." Das καί, w
zwischen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις hat, sche
lich zu sein, da es bei den bedeutendsten
beiden Ausdrücke ἀρχαί und ἐξουσίαι, di
mit einander verbunden sind, bezeichnen d
keiten überhaupt; vielleicht geht ersterer
letzterer auf die niedere Obrigkeit (pri
statibus, Vulg.). Daß Paulus die Abst
Concreta ἄρχουσι und ἐξουσιάζουσι g
ohne Bedeutung. Jene bezeichnen mehr d
die Personen; der Christ gehorcht aber
als solchen, sondern er gehorcht ihnen a
Würde und Gewalt, die sie von Gott
Verba ὑποτάσσεσθαι und πειθαρχεῖν
scheiden, daß ersteres die Anerkennung d
horsams im Allgemeinen, letzteres die Au
in den einzelnen Fällen bezeichnet. Zu
dieser allgemeinen Gehorsamspflicht setzt
πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους εἶναι.
der je bestehenden Obrigkeit als Gotte
rin auf Erden, also auch nur zum
bösen Werke zwingt ihn keine mensch
Röm. 13, 1 ff. — Die Kreter, erst se
der römischen Herrschaft unterworfen,
auf ihre Freiheit eifersüchtiges Volk.
Juden auf Kreta, und wahrscheinlich
der dortigen Christengemeinde aus eh
bei ihrem Hasse gegen alle andern
heidnische Religion unleidlich war.
dortigen Irrlehrer revolutionäre Gr
griffe von der christlichen Freiheit v
allen diesen Gründen waren Ermah
gen die Obrigkeit dort höchst n
bei seiner Anwesenheit daselb
tus soll nachdrücklich da
σκε). — V. 2.

gegen die katholische Lehre von dem Verdienste der guten Werke herleiten wollen. Denn der Apostel spricht hier von den Werken, die der Rechtfertigung vorhergehen, von denen auch die katholische Kirche lehrt, daß sie nicht im eigentlichen Sinne verdienstlich seien. Von den guten Werken, die der Rechtfertigung folgen, gilt das Wort des Papstes Cölestin: Tanta est Dei bonitas, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona. Also Gott ist die bewirkende (causa efficiens), seine Güte und Barmherzigkeit die bewegende Ursache (causa movens) unsers Heils; als die vermittelnde Ursache des Heils wird endlich das λουτρὸν παλιγγενεσίας – – ἁγίου angegeben. Den Genitiv ἀνακαινώσεως fassen Einige als dem λουτροῦ coordinirt, also als abhängig von διά: per lavacrum regenerationis et renovationem Spiritus sancti (Hieronymus.) Duae res commemorantur: lavacrum regenerationis et renovatio Spiritus sancti (Bengel). Besser aber lassen wir denselben abhängig sein von λουτροῦ mit der Vulgata: per lavacrum regenerationis et renovationis. Denn die beiden bildlichen Ausdrücke παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις treten ganz natürlich zusammen. Der Genitiv πνεύματος ἁγίου ist genit. efficientis. Also unsere Rettung geschieht vermittelst einer Wiedergeburt und Erneuerung, die durch den h. Geist bewirkt wird, welchen h. Geist Gott durch Christum unsern Erlöser reichlich über uns ausgießt. Das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ gehört nämlich nicht zu ἔσωσεν, welches seine nähere Bestimmung bereits in διὰ λουτροῦ κ. τ. λ. erhalten, sondern zu ἐξέχεεν. Es ist also nicht mit Lachmann hinter πλουσίως ein Komma zu setzen. — Ganz nach seiner Art hat der Apostel hier wieder einen großen Reichthum von Gedanken in wenigen Worten ausgedrückt. Zur nähern Entfaltung möge Folgendes dienen: Vermöge seiner natürlichen Geburt ist der Mensch Sünde und deshalb von Gott und seinem Reiche getrennt; denn der erste sündige Adam wird in jedem Einzelnen seiner Nachkommen von Neuem geboren (Röm. 5, 12 ff.). Soll der Mensch gerettet werden und zu seinem wahren Ziele gelangen, so muß er wiedergeboren und erneuert werden; der alte nach dem ersten Adam geformte Mensch muß abgelegt und der neue

nach dem zweiten Adam, Christo, gebildete muß angezog[e]
kurz er muß eine ganz neue Creatur (καινὴ κτίσις) w[er]den (vgl. Joh. 3, 3 ff. Röm. 6, 6 ff. 2 Kor. 5, 17. G[al.] 6, 15. Eph. 4, 20 ff. u. a. St.). Diese innere Wied[er]geburt und Erneuerung kommt aber nur zu Stande durch d[en] h. Geist. Denn wie der h. Geist in der innern Selb[st]offenbarung Gottes das Liebesband zwischen dem Vater u[nd] dem Sohne ist, so war er es ursprünglich auch, der die vo[m] Vater durch den Sohn geschaffene Creatur mit Gott verban[d.] Durch den Fall des Menschen wurde dieses Band zerrissen[,] der Geist Gottes schied von dem Geschlechte, dieses in sein[er] Totalität aufgefaßt. Allein da gleich nach dem Falle des Ge[]schlechtes der Erlöser eintrat und im Gewissen des Mensch[en] seine Erlösung begann, so wurde einzelnen Gerechten des al[]ten Bundes, die im Glauben das Erlösungsverdienst Christ[i] anticipirten, der h. Geist mitgetheilt, in einzelnen Strahlen erleuchtete er die vorchristliche Dunkelheit. In seiner ganzen Fülle (πλουσίως) aber wurde er ausgegossen, als Christus seine Erlösung vollbracht, die Schuld des Geschlechts getilgt und somit die Kluft zwischen Gott und der Menschheit aus[]gefüllt hatte. Da schwebte der Geist Gottes wiederum, wie ursprünglich, brütend und neugebärend (מְרַחֶפֶת) über den Wassern der neuen Schöpfung (vgl. 1 Mos. 1, 2.), und es trat die Zeit ein, von welcher schon der Prophet Joel 3, 1. geweissagt hatte, daß Gott seinen Geist ausgießen würde über alles Fleisch. Der Apostel vergleicht nun diese durch den h. Geist bewirkte Wiedergeburt und Erneuerung mit einem Bade, λουτρόν, und er erläutert diesen Ausdruck durch das V. 6. folgende οὗ ἐξέχεεν. Wie nämlich in einem Bade das Was[]ser über den ganzen Körper herabströmt, diesen reinigt, er[]frischt und erneuert, so ergießt sich der h. Geist über die Seele des Menschen, sie reinigend, erneuernd und umgebä[]rend. Nach der constanten Symbolik der h. Schrift ist ne[]ben dem Feuer das Wasser Symbol des h. Geistes. Da[]her nannten schon die Propheten die reichlichere Ertheilung des h. Geistes ein Ausgießen (שָׁפַךְ, Joel 3, 1.) des[]selben. — Viele Ausleger haben den Ausdruck λουτρὸν πα[]λιγγενεσίας unmittelbar auf den christlichen Taufritus bezo[]gen; allein mit Unrecht. Insofern der Geist der innern Wie[]

ergeburt und der Erneuerung seit seiner ersten Herabkunft am Pfingsttage dem Einzelnen regelmäßig durch die h. Taufe mitgetheilt wird, ist hier allerdings von dieser die Rede; aber nur von dem Zwecke und Inhalte der christlichen Taufe, nicht von dem Tauf-ritus im Besondern. Es verhält sich mit diesem Ausdrucke ebenso wie mit den Worten Joh. 6, 51 ff. Wie dort der Heiland zunächst nur von dem Inhalte der Eucharistie, oder, wenn wir so sagen dürfen, von der Idee, die diesem Sakramente zu Grunde liegt, nicht unmittelbar von dem Sakramente als solchen d. i. von den äußern Zeichen redet, so spricht auch der Apostel hier von dem, was via ordinaria durch die christliche Taufe vermittelt wird, ohne daß er jedoch den Taufakt geradezu nennt. Vgl. das γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος Joh. 3, 5., welches in ähnlicher Weise zu erklären ist. — V. 7. Die Absicht Gottes bei dieser reichlichen Ausgießung des h. Geistes durch Christus war zunächst unsere Rechtfertigung; daher ἵνα δικαιωθέντες. Nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift ist δίκαιος derjenige, dessen Gesinnung und Handlungsweise mit dem Gesetze Gottes übereinstimmt (vgl. zu Röm. 1, 17.). Da nun der h. Geist den Menschen innerlich umschafft und die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10.) ist, in seinem Herzen ausgießt, so ist er es auch, der den Menschen innerlich wahrhaft vor Gott gerecht macht (δικαιοῦν). Eine bloß äußere, imputirte Gerechtigkeit im Sinne Luthers kennt die h. Schrift nicht. Paulus setzt hinzu: τῇ ἐκείνου (scil. θεοῦ) χάριτι, um diese wahre innere Rechtfertigung der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς V. 5. gegenüber zu stellen. Der letzte Grund unserer Rechtfertigung liegt in der Gnade Gottes. Der Rechtfertigung des Menschen folgt aber seine Beseligung, beide stehen in innerer wesenhafter Beziehung; daher: ἵνα — — κληρονόμοι γενηθῶμεν (Recepta: γενώμεθα) — — ζωῆς αἰωνίου. Das Wort κληρονόμος bezeichnet etymologisch denjenigen, welchem ein Besitz durch's Loos (κλῆρος) zufällt, und dieser durch's Loos zugetheilte Besitz heißt κληρονομία = חֵלֶק. Da nun bei der Besitznahme des Landes Kanaan die Landestheile den Einzelnen durch das Loos zugetheilt wurden (Jos. 13, 1 ff. 23, 4.), so knüpfte sich an den Aus-

druck κληρονομία fortwährend gerne die Vorstellung von d
Besitznahme des verheißenen Landes (Matth. 5, 5.); und
ferner die ursprünglich durch's Loos ausgetheilten Güter na
dem Tode des Vaters auf den Sohn übergingen, so bezei
nete κληρονομία auch Erbschaft, נַחֲלָה, und κληρ
νόμος Erbe. Das Land Kanaan aber, das Erbtheil d
auserwählten Volkes, war nur ein Vorbild jenes höhe
Erbtheils, zu welchem wir durch Christus befähigt und g
führt werden sollen (Hebr. 4, 3 ff.); daher bezeichnet d
Ausdruck κληρονομία im N. T. häufig geradezu die ewig
Seligkeit, wo Gott selbst, die Quelle alles wahren un
wesenhaften Lebens, unser Antheil wird. So nun auch hie
der Gegenstand der κληρονομία ist die ζωὴ αἰώνιος. Di
ses Erbtheil besitzen die Gerechtfertigten in dieser Zeit bl
erst der Hoffnung nach, sie sind also κληρονόμοι κα
ἐλπίδα (vgl. Röm. 8, 24.); aber sie haben doch das Un
terpfand, den ἀῤῥαβών desselben schon hienieden im h. Geis
(vgl. Eph. 1, 14. Röm. 8, 15 ff.). — Blicken wir nu
zurück auf das V. 3—7. Gesagte, so liegt, wie Mack rich
tig bemerkt, in diesen wenigen Worten die ganze christlich
Erlösungslehre enthalten: Wir alle waren versunken in eine
Zustand, woraus eine Rettung Noth that; diese Rettung i
erschienen, ausgeführt von Gott dem Vater durch de
Sohn im h. Geiste, gegründet nicht im menschlichen Ver
dienste, sondern im freien göttlichen Erbarmen, dem Men
schen zu Theile werdend durch Wiedergeburt, in ihm
wirkend wahre Gerechtigkeit, ihn beseligend in de
Hoffnung.

V. 8. In Bezug auf den eben gegebenen kurzen Inbe
griff der christlichen Lehre fährt Paulus hier fort: „Zuver
läßig ist das Wort, und dieses will ich, daß d
bekräftigest, damit die an Gott gläubig Gewor
denen sich befleißigen gute Werke zu üben. Da
ist gut und nützlich den Menschen." Ueber die For
mel πιστὸς ὁ λόγος s. zu 1 Tim. 1, 15.; hier bezieht s
sich auf die eben V. 3—7. vorgetragene Lehre (vgl. 1 Tim
4, 9. 2 Tim. 2, 11.). Diese Eine christliche Erlösungslehr
enthält aber mehrere Punkte; daher fährt Paulus im Plu
ral περὶ τούτων fort. — διαβεβαιοῦσθαι περί τινο

ist „etwas behaupten, bekräftigen“ (vgl. 1 Tim. 1, 7.). Titus soll aber das Gesagte mit Nachdruck vortragen, damit diejenigen, welche den πιστὸς λόγος in sich aufgenommen und somit zum wahren Glauben an Gott gelangt sind, auch Früchte dieses Glaubens bringen; denn der Glaube ohne Werke ist, wie es Jak. 2, 20. heißt, ein todter Glaube. — φροντίζειν ist = curare, sollicitum esse, und προΐστασθαι καλῶν ἔργων ist gebildet nach προΐστασθαι τέχνης, „sich mit einem Gewerbe abgeben, eine Kunst betreiben.“ Vulgata: ut curent bonis operibus praeesse. Der Ausdruck οἱ πεπιστευκότες θεῷ ist eine Umschreibung der Christen überhaupt; indirekt liegt in demselben angedeutet, daß es außer dem Christenthume keinen wahren Glauben an Gott gibt. Das ταῦτά ἐστιν καλά κ. τ. λ. bezieht sich nicht auf καλῶν ἔργων — da entstände eine Tautologie —, sondern zunächst auf περὶ τούτων — διαβεβαιοῦσθαι, und dann weiterhin auf die vorher ausgeführte Heilslehre.

V. 9. Hat der Apostel dem Titus eben gesagt, was er lehren und einschärfen solle, so gibt er ihm jetzt Vorschriften über das, was er zu vermeiden hat: „Thörichte Streitfragen aber und Geschlechtsregister und Gezänk und Gesetzstreitigkeiten meide; denn sie sind unnütz und eitel.“ — Ueber μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας s. zu 1 Tim. 1, 4. 2 Tim. 2, 23. Die μάχαι νομικαί sind Streitigkeiten über das Gesetz und einzelne gesetzliche Vorschriften, vgl. 1, 14. 1 Tim. 1, 7. Ueber περιίστασο s. zu 2 Tim. 2, 16. — εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι bildet den Gegensatz zu ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα V. 8. Man bemerke, daß hier μάταιος, wie 1 Tim. 2, 8. ὅσιος, als Adjektiv zweier Endungen gebraucht ist (vgl. Win. §. 11. S. 60.).

V. 10 f. Ueber das Verhalten gegen Irrlehrer: „Einen ketzerischen Menschen meide nach ein- und zweimaliger Zurechtweisung.“ Das Verbum παραιτεῖσθαι heißt eigentlich „sich etwas verbitten, etwas verschmähen“ (vgl. 1 Tim. 4, 7. 5, 11. 2 Tim. 2, 23.). Das Adjektiv αἱρετικός kommt sonst im N. T. nicht vor, wohl aber das Substantiv αἵρεσις. Dieses Wort, herkom-

ment von αἱρεῖσθαι „sich auswählen", bezeichnet ursprünglich „eine nach Neigung getroffene Auswahl", dann metonymisch „das nach Neigung Gewählte" selbst. So werden die besondern politischen oder philosophischen oder religiösen Ansichten und Bestrebungen, denen Jemand zugethan ist, eine αἵρεσις genannt. In diesem Sinne ist bei den griechischen Schriftstellern von einer αἵρεσις (Schule) des Plato, des Aristoteles die Rede, und die Apostelgeschichte (5, 17. 15, 5. 26, 5.) spricht von einer αἵρεσις der Sadducäer und Pharisäer. Ja Clemens von Alex. (stromm. VII. cap. 15.) nennt selbst die christliche Religion eine αἵρεσις. Jedoch hatte das Wort schon im Hellenistischen die üble Nebenbedeutung, welche bei uns die Ausdrücke „Partei, Parteiung" haben (vgl. 1 Kor. 11, 19. 2 Petr. 2, 1.). Daher bemerkt Paulus Apstg. 24, 14. ausdrücklich, daß er nach der Sprachweise der Gegner des Christenthums sich ausdrücke, wenn er die christliche Religion eine αἵρεσις nenne (vgl. Apstg. 24, 5. 28, 22.). Denn diese als etwas von Gott Gegebenes duldet keine Auswahl nach Neigung und Vorliebe, sondern verlangt gläubige Aufnahme ihres ganzen unverfälschten Inhalts. Treffend sagt in diesem Sinne Tertullian (de praescript. c. 6.): Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere, quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos Domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. Daher nannt die Kirche von Anfang an diejenigen, die in Sachen des Glaubens nach eigener Wahl verfuhren und sich mit ihrer Lehre zu dem πιστὸς λόγος in entschiedenen hartnäckigen Widerspruch setzten, αἱρετικούς und schloß sie von sich aus. Qui in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt, sagt der h. Augustin (de civit. Dei lib. 18. cap. 51.). Die contumacia gehörte aber immer mit zum Begriffe eines Häretikers: nam qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate

defendunt, quaerunt autem cauta solicitudine veritatem corrigi parati, quum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi, sagt ebenfalls Augustin (ep. 162.). In Beziehung auf einen solchen αἱρετικός gibt nun der Apostel dem Titus die zu allen Zeiten gültige Regel: er soll ihn ermahnen ein und zweimal d. h. zu wiederholten Malen, um durch Liebe und Ernst ihn auf den rechten Weg zurückzuführen; fruchtet aber diese wiederholte liebevolle Ermahnung nicht, so ist dieses ein Zeichen, daß es ihm um etwas Anderes zu thun ist, als um Wahrheit, dann soll er ihn also meiden und nicht etwa durch Disputiren ihn auf den rechten Weg zurückzuführen versuchen. Denn eben die Erfolglosigkeit wiederholter liebevoller Ermahnungen zeigt, daß dem Irrthume ein böser Wille zum Grunde liegt und derselbe nicht bloß im Verstande haftet. Daher setzt Paulus V. 11. als Grund dieser Vorschrift hinzu: „da du weißt, daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, indem er sein eigener Verurtheiler ist." — ἐκστρέφεσθαι = נֶהְפַּךְ (vgl. 5 Mos. 32, 20.) bezeichnet die innere Verkehrtheit und Widersetzlichkeit. Zur näheren Bestimmung des ἁμαρτάνει dient ὢν αὐτοκατάκριτος, cum sit proprio iudicio condemnatus (Vulgata): er sündigt, weil er das Bewußtsein seiner Schuld und Verurtheilung in sich trägt. Der eigentlichen Häresie liegen also hienach immer verkehrter Wille und absichtliche Verblendung zum Grunde.

V. 12 ff. Zum Schlusse einige Aufträge und Grüße: „Wenn ich den Artemas zu dir sende oder den Tychikus, so beeile dich zu mir nach Nikopolis zu kommen; denn dort habe ich mir vorgenommen zu überwintern." — Des Artemas geschieht sonst keine Erwähnung; über Tychikus s. zu Eph. 6, 21. Ueber die Accentuation Τύχικος statt Τυχικός (Lachmann) s. Win. §. 6. S. 49. — Städte mit dem Namen Nikopolis gab es mehrere; eine in Epirus, von Augustus zum Andenken an seinen Sieg bei Actium erbaut; eine in Thracien und eine in Cilicien nahe bei Tarsus, der Vaterstadt des Apostels. Nehmen wir an, was wahrscheinlich, daß Nikopolis in Cilicien hier gemeint ist, so haben wir uns die Reiseroute Pauli etwa so zu denken: Von Rom

reisete er in Begleitung des Titus gleich nach Kreta, blieb dort einige Zeit und setzte dann allein nach Kleinasien über. Von hier aus schrieb er unsern Brief, als er schon auf der Reise nach Nikopolis begriffen war, und lud den Titus ein, dort mit ihm zusammenzutreffen. Daß Paulus bei der Abfassung unsers Briefes noch nicht in Nikopolis war, geht unzweideutig aus dem ἐκεῖ hervor. Zwar nennt eine alte Unterschrift Nikopolis in Macedonien (d. h. wohl in Epirus) als den Ort der Abfassung des Briefes; allein es ist bekannt, daß die Unterschriften der apostolischen Schriften in ihrer jetzigen Form aus der Mitte des 5 Jahrhunderts herrühren, wo man dergleichen Notizen, meist durch (nicht selten unrichtige) Folgerungen aus dem Inhalte gewonnen, beisetzte. — V. 13 f. „Zenas dem Gesetzeskundigen und Apollos gib sorgfältig Geleite, damit ihnen nichts abgehe. Es mögen aber auch die Unsrigen lernen gute Werke üben zur Befriedigung der nöthigen Bedürfnisse, damit sie nicht unfruchtbar seien." — Zenas, der nur hier vorkommt, wird als νομικός bezeichnet, weil er vor seiner Bekehrung zum Christenthume sich mit dem Studium und Vortrage des jüdischen Gesetzes beschäftigt hatte. Von den Juden wurden diese νομικοί genannt בַּעֲלֵי מִקְרָא. Ueber Apollos s. zu 1 Kor. 1, 12. (vgl. Einl. zum ersten Br. an die Kor.). Zenas und Apollos waren also jetzt bei Paulus, und wollten nach Kreta und von da weiter reisen. Wahrscheinlich waren sie die Ueberbringer dieses Briefes. Der Apostel ermahnt den Titus, diesen beiden Männern mit aller Sorgfalt das Geleite zu geben d. i. für ihre Reisebedürfnisse zu sorgen. (Ueber προπέμπειν s. zu Röm. 15, 1[illegible] Die Vulgata, welche dies Verbum gewöhnlich durch deducere wiedergibt, übersetzt es hier auffallender Weise durch praemittere.) Nicht aber allein Titus soll dafür sorgen, sondern die Gläubigen (οἱ ἡμέτεροι) überhaupt sollen es sich angelegen sein lassen, gute Werke, wozu die Besorgung der nothwendigsten Bedürfnisse für christliche Reisende gehört, üben, damit ihr Glaube nicht unfruchtbar sei, sondern sich Schätze für den Himmel erwerben (vgl. Hebr. 13, 2 3 Joh. V. 5 ff.).

V. 15. Grüße und Segenswunsch: „Es grüßen dich Alle, die bei mir sind. Grüße, die uns lieben im Glauben. Die Gnade sei mit euch Allen." Welche die *οἱ μετ᾽ ἐμοῦ πάντες* waren, läßt sich nicht ausmachen; Titus konnte es aber von den Ueberbringern des Briefes (Zenas und Apollos, V. 13.) erfahren. — *οἱ φιλοῦντες ἡμᾶς ἐν πίστει* sind diejenigen, die in Glauben und Liebe mit dem Apostel verbunden sind. — Ueber den Segenswunsch *ἡ χάρις κ. τ. λ.* s. zu 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22.

Der

Brief an Philemon.



Einleitung.

1. Philemon war ein angesehener Mann in Kolossä (Kol. 4, 9. vgl. zu Kol. 4, 16.). Wie aus V. 19. wahrscheinlich ist, war er von Paulus selbst zum Christenthume bekehrt; wo? wissen wir nicht, da der Apostel vor seiner römischen Haft nicht in Kolossä war. Wie aus dem Briefe ferner erhellt, zeichnete Philemon sich aus durch einen lebendigen Glauben und eine thätige Liebe gegen seine Mitchristen; sein Haus war der Versammlungsort eines Theiles der Gemeinde in Kolossä (V. 2.). Die Tradition macht ihn später zum Bischofe von Kolossä (Constit. apost. 7, 46.) oder von Gaza (Pseudo-Doroth.), und versetzt ihn unter die Martyrer. Von seinem Hause berichtet Theodoret: μέχρι τοῦ παρόντος μεμένηκε. — Ein Sklave des Philemon Namens Onesimus war wegen einer verübten Untreue (wahrscheinlich wegen eines Diebstahls, vgl. V. 18.) von seinem Herrn entflohen und nach Rom gekommen gerade zur Zeit, als Paulus daselbst in Gefangenschaft verweilte. Hier traf derselbe mit dem Apostel zusammen, ob zufällig, wie man es gewöhnlich nennt, oder ob er von Reue über sein doppeltes Unrecht getrieben von selbst sich an diesen, den er als Freund seines Herrn kannte, wandte und dessen Vermittlung nachsuchte, läßt sich nicht entscheiden. Genug, Paulus nahm ihn freundlich auf, unterrichtete ihn und hatte die Freude, aus dem untreuen Sklaven einen treuen Anhänger Jesu zu bilden. Gern hätte der Apostel ihn jetzt bei sich behalten, und das freundschaftliche Verhältniß, worin er zu dem Herrn desselben stand, schien ihm das Recht einzuräumen, ihn zurückzubehalten; allein damit es nicht den Anschein haben möchte, als löse die Bekehrung zum Christenthume die Bande der bestehenden Rechte auf, schickte er ihn an Philemon zurück, und gab ihm vor-

liegenden Brief als Empfehlungsschreiben mit, um ihm Verzeihung bei demselben zu bewirken.

2. Der Brief selbst ist mit großem psychologischen Takte und mit ächt attischer Feinheit abgefaßt, und ein Meisterstück jener Beredtsamkeit, welche allein die christliche Liebe eingibt. Nach einem kurzen einleitenden Gruße sucht der Apostel gleich anfangs den Philemon zu gewinnen durch die Erinnerung an seinen in Liebe thätigen Glauben, und bittet ihn dann auf eine Weise, in welcher Demuth und apostolische Würde schön gepaart sind, um gütige Aufnahme des Onesimus. Nachdem er ihn ferner darauf hingewiesen, daß die Entweichung des Sklaven nach Gottes gnädiger Fügung für diesen selbst zum Heile, für ihn, den Philemon, zum Nutzen gewesen sei, bietet er zuletzt sich selbst zum Schadenersatze an, und vertraut auf die Folgsamkeit und den Großmuth des Philemon. — Gewiß verfehlte der Brief seinen Zweck nicht. Nach dem Berichte des Hieronymus soll Philemon dem Onesimus nicht nur sein doppeltes Vergehen verziehen, sondern ihm auch die Freiheit geschenkt und ihn zum Apostel Paulus nach Rom zurückgeschickt haben, damit er ihm in seiner Gefangenschaft beistände. Später soll Onesimus Bischof von Ephesus oder nach Andern Bischof von Beroä in Macedonien geworden und als Martyr in Rom gestorben sein (Constitt. apost. 7, 46.).

3. Das Gepräge der Aechtheit trägt der Brief so unmittelbar und lebendig an sich, daß darüber im ganzen kirchlichen Alterthume kaum ein Zweifel entstanden ist. Der alte Canon bei Muratori, der Ketzer Marcion, Tertullian, Origenes, Eusebius, Hieronymus und die folgenden Väter führen unsern Brief als ein Werk des Apostels Paulus an. Erst in der neuern Zeit war es Baur'n vorbehalten, in unserm Briefe den „Embryo einer christlichen Dichtung" zu finden, durch welchen die Idee zum Bewußtsein gebracht werden sollte, daß man, was man in der Welt zeitlich verliert, im Christenthum auf ewig wiedergewinnt. Solche Phantastereien der rationalistischen Hyperkritik verdienen aber keine ernstliche Widerlegung.

4. Der Brief an Philemon wurde an demselben Orte und zu derselben Zeit mit den Briefen an die Epheser und Kolosser, also in Rom während der zweijährigen Gefangen-

st Pauli daselbst geschrieben. Denn nach Kol. 4, 9. rei-
Onesimus in Begleitung des Tychikus, der den Brief
die Ephesier und an die Kolosser überbrachte. Im Briefe
Philemon werden auch dieselben Personen, die den Apo-
umgaben und an seiner Seite waren, genannt, wie im
:fe an die Kolosser, nämlich: Timotheus, Aristarch, Mar-
. Lukas, Demas und Epaphras.

5. Man hat hie und da den Brief an Philemon für zu
ngfügig gehalten, als daß er unter den kanonischen Schrif-
des N. T. einen Platz finde. Allein wie kann man et-
, was von dem großen Weltapostel Paulus herrührt,
geringfügig halten? Allerdings behandelt der Brief keine
utende dogmatische Punkte; jedoch gibt er Andeutun-
über die Stellung der Sklaven zu ihren Herren im Chri-
hume, Andeutungen, welche für die damalige Zeit, wo
tiefe Kluft den Stand der Sklaven von den Freien trennte,
st wichtig waren und auch für unsre Zeit noch ihre Be-
ung haben. Außerdem zeigt uns der Brief, wie die christ-
: Liebe spricht, und gestattet einen tiefen Blick in das
ende Herz des Apostels.

Dank, Fürbitte, Grüße.

V. 1 — 25.

V. 1 ff. Der Brief beginnt mit dem gewöhnlichen einleitenden Gruße: „Paulus, Gefesselter Christi Jesu und Timotheus der Bruder an Philemon den Geliebten und unsern Mitarbeiter, und an Appia die Schwester und an Archippus unsern Mitkämpfer und an die in deinem Hause befindliche Gemeinde. Gnade euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo." Die Lesart schwankt zwischen Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ und Ἀπφίᾳ τῇ ἀγαπητῇ; für erstere sprechen die meisten Handschriften, für letztere die meisten Versionen und Väter. Die Vulgata hat beide Lesarten verbunden in sorori carissimae. — Der Apostel nennt sich hier nicht wie in den meisten seiner übrigen Briefe ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ; denn nicht mit apostolischer Machtvollkommenheit will er hier auftreten, sondern er kommt als Bittender. Und gewiß war nichts so sehr geeignet, das Mitleid des Philemon anzuregen und ihn zur Erfüllung der folgenden Bitte geneigt zu machen, als die Hinweisung auf seine Bande, die er um Christi willen und somit für die Christen, also auch für Philemon, trug. Die Erinnerung an sein großes Opfer mußte den Philemon willig machen, auch von seiner Seite das kleinere Opfer zu bringen. Er nennt ihn den „Geliebten", um seine Gegenliebe in Anspruch zu nehmen; denn Liebe zwingt mit einer gewissen innern Nothwendigkeit zur Gegenliebe: Amor a null' amato amar perdona, sagt schön Dante (Infern. 5, 103.). Er nennt ihn endlich seinen „Mitarbeiter" wegen seiner Wohlthätigkeit gegen die Gläubigen, wodurch er das Evangelium beförderte, und somit Antheil an der Arbeit des Apostels hatte. So

nennt Paulus Röm. 16, 3. 4. 12. Phil. 4, 2. 3. auch einige Frauen „Mitarbeiterinnen." — V. 2. Appia war wahrscheinlich die Gattin des Philemon. Der Apostel redet auch sie an, da (wie Meyer richtig bemerkt) die Fürbitte für den Sklaven den Hausstand anging, wobei auch die Hausfrau in Betracht kam. Als Christin ist sie dem Apostel eine „Schwester" im Herrn. Ob Archippus der Sohn des Philemon oder, wie Andere glauben, der Freund oder Lehrer des Hauses gewesen sei, muß dahin gestellt bleiben. Nach Kol. 4, 17. war er in Abwesenheit des Epaphras wahrscheinlich der Vorsteher der Gemeinde in Kolossä. — Paulus nennt ihn in einem vom Kriegsdienste hergenommenen Bilde seinen „Mitstreiter", *συνστρατιώτην*, weil, wie Estius sagt, die Vorsteher der christlichen Gemeinde in castris ecclesiae more militum excubias agunt, et pro ea defendenda et propaganda assidue ex officio laborant (vgl. 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3 ff. — *ἡ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησία* ist die Hausgemeinde des Philemon d. i. jener Theil der Gemeinde in Kolossä, welcher sich zur Feier der heiligen Geheimnisse im Hause des Philemon versammelte (vgl. zu Kol. 4, 15.). Obgleich der Apostel im Folgenden (V. 4—24.) bloß zu Philemon redet, so zieht er doch weislich zu größerer Sicherung des Erfolgs nicht nur die Appia und den Archippus, sondern auch die Hausgemeinde ins Interesse. Ueber die Grenzen des Hauses geht er aber nicht, da sich die Sache als Hausangelegenheit nicht eignete, der Gesammtgemeinde vorgelegt zu werden. Auch darin zeigt sich der richtige Takt des Apostels. — V. 3. Ueber *χάρις καὶ εἰρήνη* s. zu Röm. 1, 7.

V. 4 ff. Bevor der Apostel seine Bitte ausspricht, hebt er als eine Art captatio benevolentiae die Tugenden des Philemon hervor, besonders seinen Glauben an Christum und seine Liebe gegen die Mitchristen. Indem er dieses Lob aber in Form eines Dankes gegen Gott ausspricht, so liegt darin für den Gelobten zugleich eine Ermahnung, diesen Glauben und diese Liebe nicht so sehr als sein eigenes Werk, denn als eine Gabe und Gnade Gottes anzusehen: „Ich danke meinem Gotte immerdar, indem ich deiner gedenke bei meinen Gebeten." Vgl. Röm.

1, 8. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. — πάντοτε ziehen wir am besten zu εὐχαριστῶ und nicht mit Estius zu μνείαν ποιούμενος. Das Participium μνείαν ποιούμενος gibt an, wobei der Apostel sich immer zur Danksagung bewogen fühle, nämlich so oft er des Philemon gedenke in seinen Gebeten. — V. 5. Begründung des εὐχαριστῶ. Paulus fühlt sich zur Danksagung bewogen, weil er von der Liebe und dem Glauben des Philemon Kunde erhalten: „Weil ich höre deine Liebe und deinen Glauben, den du hast an den Herrn Jesum und gegen alle Heilige d. i. Gläubige. In der Construktion dieses Satzes liegt, wie schon Theodoret bemerkt, ein sogenannter Chiasmus. Das εἰς πάντας τοὺς ἁγίους kann nämlich nicht füglich mit τὴν πίστιν verbunden werden, wie das εἰς (Tischend. hat πρός nach mehreren Handschriften und Vätern) τὸν κύριον Ἰησοῦν; denn „Glauben an die Christen" gäbe keinen gehörigen Sinn. Es muß also auf τὴν ἀγάπην zurückbezogen werden, und regelmäßig müßte es heißen: ἀκούων σου τὴν πίστιν ἣν ἔχεις εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχεις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Vgl. Kol. 1, 4. — V. 6. Hat der Apostel im vorigen Verse das εὐχαριστῶ V. 4. motivirt und erläutert, so erklärt er nun das dortige ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, und gibt an, um welches er bittet: „Damit die Gemeinschaft deines Glaubens sich wirksam erweise in Erkenntniß jegliches Guten, das in uns ist, in Bezug auf Christum Jesum." Also der Glaube, den Philemon mit allen Christen gemein hat und wodurch er mit allen Gläubigen in inniger Lebensverbindung (κοινωνία) steht, soll sich wirksam erweisen „in Beziehung auf Christum Jesum" d. h. um Christi Jesu willen. Und zwar soll sein Glaube dadurch wirksam werden, daß er recht lebendig erkennt die großen Heilsgüter, die uns als Christen sind zu Theile geworden. Die unendliche Liebe, welche Gott uns in Christo erzeigt hat und der Gedanke an die Einheit im Glauben, soll in uns die Liebe zu unsern Mitgläubigen anfachen. — Auch bei diesen Worten hat der Apostel die folgende Bitte im Auge. Philemon's Glaube soll sich darin wirksam zeigen, daß er um Christi willen dem Onesimus, seinem Mitgläubigen, Verzeihung an-

eihen läßt. — Die Vulgata übersetzt: ut communica-
fidei tuae evidens fiat in agnitione omnis (ope-
) boni, quod est in vobis in Christo Iesu. Sie
also statt ἐνεργής, efficax, das fast gleichlautende ἐναρ-
;, evidens, manifesta, und ἐν ὑμῖν statt ἐν ἡμῖν.
nach schließt sich dieser Satz an das unmittelbar Vorher-
ende an, und das ut ist consequutiv = „so daß", zu
n. Der Sinn ist dann: „Ich danke Gott, weil ich höre
deinem Glauben an Christum und von deiner Liebe zu
ı Mitchristen, welche Liebe so ist, daß die Glaubensge-
ıschaft, worin du mit uns stehst, offenbar wird, indem
das Gute, welches bei euch um Christi willen geschieht,
kennen." — V. 7. Für die Lesart der Vulgata χαρὰν
χάριν (text. rec., Tischendorf) und ἔσχον (Lachmann)
ἔχομεν sprechen entscheidende Zeugen. Also: „Denn
ße Freude und Trost hatte ich ob deiner
be, daß die Herzen der Heiligen erquickt
rden sind durch dich, Bruder." Hat Paulus V. 5.
objektiven Grund seines Danksagens ausgesprochen,
gibt er hier den subjektiven Grund desselben an. Er
t sich über die Werke der Nächstenliebe, die Philemon
er geübt, und wodurch er die Herzen seiner Mitchristen
uickt d. i. ihrer Sorge und Noth abgeholfen hat; und da
s Gute seinen letzten Grund in der Gnade hat, so bringt
Gott dafür seinen Dank dar (V. 4.). Ueber τὰ σπλάγχνα
u Kol. 3, 12. — ἀδελφέ ist mit Nachdruck ans Ende
ellt: Bruder in der That und in Wahrheit.

V. 8 ff. Nach dieser Einleitung geht nun der Apostel
er auf die Bitte selbst ein; und er trägt sie in einer Weise
, welche uns nicht bloß von der Demuth und Liebe, son-
ı auch von der Feinheit des Apostels Zeugniß gibt. Das
ist nicht mit Einigen zu dem Particip ἔχων zu ziehen,
ern gehört zu παρακαλῶ: „Darum (nämlich deiner
ewiesenen Liebe wegen), obschon ich in Christo (d. h.
der Gemeinschaft mit ihm, als sein Apostel), große Zu-
rsicht habe, dir das Ziemende zu befehlen,
te ich doch lieber um der Liebe willen", um
Liebe gleichsam ihr Recht zu lassen, freiwillig zu han-
n. Paulus will sagen: Obgleich ich als Apostel das Recht

hätte, dir zu gebieten, das was sich gebührt zu thun, nämlich den entlaufenen, nun aber gebesserten Sklaven gütig wieder aufzunehmen, und ich in deine christliche Gesinnung das volle Vertrauen setze, daß du mir gehorchen werdest, so will ich doch lieber als Bittender zu dir kommen, und deine christliche Liebe in Anspruch nehmen. — Und nun, wer ist es, der als Bittender kommt, und für wen bittet er? — „Da ich ein solcher bin, nämlich Paulus, ein Bejahrter, nun aber auch Gefangener Jesu Christi, bitte ich dich für mein Kind, welches ich in Banden erzeugt habe, für Onesimus, der dir sonst unnütz war, nun aber dir und mir nützlich geworden ist, den ich dir zurückschicke." — τοιοῦτος ὤν gehört nicht, wie Einige wollen, zu dem vorhergehenden παρακαλῶ: „um der Liebe willen bitte ich dich vielmehr, da ich ein Solcher bin; als bejahrter Paulus — — bitte ich dich"; sondern ist zu dem folgenden παρακαλῶ zu ziehen und ὡς Παῦλος — — Χριστοῦ Ἰησοῦ als nähere Erklärung von τοιοῦτος ὤν zu fassen. — Die Vulgata hat τοιοῦτος ὤν auf Philemon bezogen und cum sis talis übersetzt. Danach wäre der Sinn: non impero ut minori, sed rogo ut aequalem atque coaevum, cum et ipse senes sis ut ego. Non enim decet senem seni imperare, sed iunioribus (Estius). Allein diese Uebersetzung läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen. — Also, welcher als Bittender kommt, ist 1) Paulus, der von Gott erkorene Apostel Jesu Christi. Gut Erasmus: „cum Paulum dico, non paulum rerum tibi significo." Es ist 2) ein πρεσβύτης, ein schon bejahrter Mann, dem man nicht leicht etwas abschlägt. Auffallend erscheint es beim ersten Anblicke, daß der Apostel sich hier schon einen πρεσβύτην nennt, da er doch wahrscheinlich kaum 60 Jahre alt war, als er diesen Brief schrieb (vgl. Allg. Einl. S. 9.). Allein eines Theils ist πρεσβύτης ein relativer Begriff, der weiter und enger kann gefaßt werden; andern Theils läßt sich leicht annehmen, daß die vielen Leiden und Mühseligkeiten, die Paulus nun schon fast 30 Jahre (vgl. zu Gal. 2, 1. Anmerk.) für das Evangelium ertragen, ihn früh alt und grau gemacht hatten. Lesen wir die Stelle 2 Kor. 11, 23 ff.,

wo der Apostel seine Leiden und Drangsale um Christi willen in langer Reihe aufzählt, so wundern wir uns nicht mehr, daß er sich hier πρεσβύτης nennt. Wir brauchen also durchaus nicht zu der Conjektur πρεσβευτής, Botschafter, oder zu der Erklärung, welche πρεσβύτης im Sinne von πρεσβύτερος nimmt, und den Ausdruck nicht vom Alter, sondern vom kirchlichen Amte versteht, unsre Zuflucht zu nehmen. — Es ist 3) ein δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, also ein Solcher, der Fesseln trägt und in diesen als Bittender vor Philemon erscheint, und der Fesseln trägt „um Christi willen", zu dem auch Philemon sich bekennt! Man beachte, daß diese drei unterstützenden Momente Παῦλος — πρεσβύτης — δέσμιος mit dem ganzen Nachdrucke der Inständigkeit dem παρακαλῶ vorangestellt sind. — Und nun weiter, wer ist es, für welchen er Fürbitte einlegt? — Es ist 1) sein Kind, welches er liebt, — und was thut man nicht für ein Kind, wenn man den Vater desselben recht liebt! Es ist 2) sein Kind, welches er in Banden, also in Leiden und Schmerzen geboren hat (vgl. Gal. 4, 19.), das ihm also als ein Kind der Schmerzen um so lieber ist. Es ist 3) Onesimus (ὀνήσιμος von ὀνίνημι, „nützen", also) der Nützliche. Früher zwar hat er diesem seinem Namen nicht entsprochen in Beziehung auf Philemon, dem er untreu geworden, und den er vielleicht noch dazu (wie Chrysostomus meint) bestohlen hatte; jetzt aber ist er sowohl dem Philemon als auch dem Apostel nützlich. In dem ἄχρηστος und εὔχρηστος liegt eine sinnige Anspielung auf die etymologische Bedeutung des Wortes Onesimus. Treffend Erasmus: „quondam — — parum suo nomini respondens — — nunc in diversum mutatus." Das εὔχρηστος versteht Estius von dem Nutzen des äußern Dienstes: „tibi utilis, quia talis nunc est, ut utilitatem merito ab eo exspectes tanquam a Christiano et proinde liberaliter servituro; mihi autem utilis per obsequium, quod in carcere detento praestitit." Allein dem Gedankengange des Apostels angemessener möchte es sein, εὔχρηστος von dem höhern geistigen Nutzen zu verstehen, den Onesimus als Christ Beiden gewährte. Für Philemon war er jetzt nützlich durch die Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und des Gebets,

für Paulus aber durch das Verdienst, was dieser sich durch die Bekehrung desselben zum Christenthume erworben hatte. — Das σοί hinter ἀνέπεμψα ist ächt und nicht mit Tischendorf zu streichen.

V. 12. Die Lesart dieses Verses ist zweifelhaft. Der gewöhnliche Text hat: σὺ δὲ αὐτὸν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, προσλαβοῦ, und hiemit stimmt auch die Vulgata überein: „tu autem illum, ut mea viscera, suscipe." Allein das σὺ δέ, noch mehr aber das προσλαβοῦ ist kritisch verdächtig; denn ersteres fehlt in codd. AC. 17., letzteres in codd. AFG. 17. Tischendorf hat daher das προσλαβοῦ gestrichen. Dann wird die Rede anakolutisch. Der Apostel nämlich, festgehalten von dem Gefühle, wie theuer ihm Onesimus sei, und gleich den neuen Gedanken V. 13. hinzufügend, daß er ihn gern bei sich behalten hätte, sodann V. 14 ff. noch weiter abgeführt, vergaß das Verbum, und brachte es erst V. 17., die Rede mit οὖν wieder anknüpfend, nach, jedoch in etwas anderer Verbindung. Wir müssen also nach dieser Lesart aus V. 17. προσλαβοῦ hier ergänzen: „Du aber (nimm) ihn, das ist mein Herz (auf)." Noch einfacher wird der Sinn, wenn wir mit Lachmann nicht bloß προσλαβοῦ, sondern auch σὺ δέ streichen und nach ἀνέπεμψά σοι ein Komma setzen: „welchen ich dir zurücksende, ihn d. i. mein Herz." In Onesimus sendet Paulus ihm den Gegenstand seiner innigsten Liebe, gleichsam sein eigenes Herz, und wie könnte Philemon gegen dieses hart und unerbittlich sein? — Allein die von Tischendorf recipirte Lesart verdient den Vorzug. Das fehlende Verbum zog leicht zur Nachhülfe der Struktur die Auslassung von σὺ δέ nach sich, so daß man αὐτόν als von ἀνέπεμψα regiert betrachtete.

V. 13 f. „Den ich meines Theils gern bei mir zurück behalten hätte, damit er an deiner Stelle mir diente in den Banden für das Evangelium. Doch ohne deine Willensmeinung habe ich Nichts thun wollen, damit nicht wie aus Zwang dein Gutes geschähe, sondern aus freiem Willen." Wie fein und zart sucht der Apostel mit diesen Worten den Philemon günstig für den Onesimus zu stimmen und diesem Verzeihung von seinem Herrn zu erwirken! Gern, sagt er,

hätte er den Onesimus bei sich behalten, da dieser ihm in der Gefangenschaft nützliche Dienste hätte leisten können; auch habe er dazu ein gewisses Recht gehabt, da Philemon, als von ihm zum Christenthume bekehrt, also als sein geistlicher Sohn, ihm Dienste schuldig sei und diese auch gewiß würde geleistet haben, wenn er bei ihm in Rom gegenwärtig gewesen sei. Allein ohne Zustimmung (γνώμη) des Philemon habe er dieses nicht thun wollen, und ihn deshalb zurückgeschickt, damit, wenn Philemon ihn jetzt gütig behandle, dies nicht den Schein des Zwanges habe, sondern durchaus aus seinem freien Willen hervorgehe. Hätte Paulus den Onesimus bei sich behalten, und bloß schriftlich bei Philemon um Verzeihung für ihn angehalten, so hätte man denken können, dieser habe nur deshalb dem Onesimus verziehen, weil er auf ihn habe Verzicht leisten müssen. Paulus sagt ganz allgemein: τὸ ἀγαθόν σου d. h. nach dem Zusammenhange: „das Gute, was du dem Onesimus erweisest." Mehrere Ausleger verstehen unter τὸ ἀγαθόν nicht bloß die Verzeihung und gütige Aufnahme des Onesimus, sondern sie wollen in dem ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην – – κατέχειν eine feine Andeutung von Seite des Apostels finden, Philemon möge dem Onesimus die Freiheit schenken und diesen zu ihm zurück nach Rom schicken. Allein dies scheint nicht zu V. 22. zu passen, wo Paulus für sich eine Herberge bei Philemon bestellt.

V. 15 f. Der Apostel begründet hier das vorhergehende ἵνα μὴ – – ἑκούσιον. Um nämlich den Philemon desto leichter für die gütige Verzeihung und etwaige Freilassung des Onesimus zu stimmen, weiset er ihn hin auf den Nutzen, den die Entweichung desselben auch für ihn gehabt habe: „Denn vielleicht ist er darum von dir getrennt worden auf eine kurze Zeit, damit du ihn auf ewig behaltest." Wie die leitende Hand der göttlichen Vorsehung alles Böse zum Guten zu benutzen weiß, so auch dieses Unrecht des Sklaven. Ohne diese Flucht wäre Onesimus vielleicht nie zum Christenthume gekommen. Der Apostel sagt: „vielleicht"; denn, wie der h. Hieronymus richtig bemerkt, occulta sunt iudicia Dei et temerarium est quasi de certo pronunciare. Auch würde eine kategorische Behauptung für den gekränkten Herrn des entwiche-

nen Sklaven unzart und anstößig gewesen sein. Zu ἐχωρίσθη macht Theophylakt die treffende Bemerkung, der Apostel nenne hier die Flucht des Onesimus eine bloße Trennung, um nicht durch das Wort „Flucht" in Philemon ärgerliche Vorstellungen zu wecken. — ἀπέχειν eigentlich „weg haben", dann „behalten" (vgl. Phil. 4, 18.); die Vulgata hat recipere. — πρὸς ὥραν (vgl. 2 Kor. 7, 8. Gal. 2, 5.) und αἰώνιον bilden einen Gegensatz: Die kurze Trennung hat eine ewige Wiedervereinigung bewirkt. Philemon ist jetzt mit Onesimus vereint in Christo durch Glauben und Liebe und diese Vereinigung reicht in die Ewigkeit. — Das αἰώνιον ἀπέχῃς erläutert nun der Apostel V. 16. näher mit den Worten: „nicht ferner als Knecht, sondern mehr als Knecht, als einen geliebten Bruder, (was er) vorzüglich mir (ist), wie viel mehr aber dir sowohl im Fleische als auch im Herrn." Durch das: „nicht ferner als Knecht", will der Apostel eben nicht sagen, daß Onesimus durch seine Bekehrung zum Christenthume nothwendig die Freiheit erlangt habe, sondern nur, daß sich ihr gegenseitiges Verhältniß vervollkommnet habe. Das Christenthum als solches kennt allerdings keine Sklaverei; allein wo es diese vorfindet, hebt es dieselbe nicht einseitig revolutionär auf, sondern es sucht die Gesinnung umzubilden und so von Innen heraus dieses Produkt der Sünde unmöglich zu machen. So soll Philemon, wenn er den Onesimus auch noch fernerhin bei sich behält und seine Dienste benutzt, in diesem nicht mehr den Sklaven, sondern den Bruder sehen, und ihn als solchen behandeln. Damit hörte aber die Sklaverei des Onesimus als solche von selbst auf (vgl. zu 1 Kor. 7, 21.). Zu dem μάλιστα ἐμοί macht Estius die treffende Bemerkung: ne Philemon iniquius ferret fratrem suum dilectum vocari, qui fuerat servus idemque male meritus, anticipat sermonem Paulus atque illum prius suum fratrem agnoscit eumque maxime sibi dilectum. — Dem Apostel war Onesimus jetzt ein geliebter Bruder, weil er durch das Band des gemeinsamen Glaubens mit ihm verbunden war; dem Philemon mußte er also um so mehr ein geliebter Bruder sein, da er außer dem Bande des Glaubens (ἐν κυρίῳ) noch durch das Fami-

lienband (ἐν σαρκί) mit ihm verknüpft war. Oekumenius, Theophylakt, Hieronymus fassen ἐν σαρκί zu enge im Sinne von ἐν ταῖς κοσμικαῖς ὑπηρεσίαις, in negotiis huius saeculi.

V. 17. Lesen wir oben V. 12. σὺ δὲ αὐτόν ohne προσλαβοῦ, so wird hier mit οὖν die dort abgebrochene Rede wieder aufgenommen; lesen wir aber dort mit Lachm. bloß αὐτὸν, τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, so ist οὖν hier folgernd aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Wir halten uns an der erstern Lesart und übersetzen: „Wenn du mich nun als Genossen hältst, so nimm ihn auf, wie mich." — κοινωνός ist nicht mit Estius im Sinne von „Freund" zu nehmen, so daß der Sinn wäre: per amicitiam nostram te oro, ut illum suscipias; — sondern bezeichnet den Genossen des christlichen Glaubens und der Liebe. Das Wort hat den Nachdruck und Paulus will sagen: Um der christlichen Gemeinschaft willen, worin wir mit einander stehen, nimm ihn auf, wie du mich aufnehmen würdest, wenn ich zu dir käme. Wir sind Brüder in Christo, und auch er ist unser Bruder geworden. Also mußt du ihn, wie mich aufnehmen. Der Abschlag der Bitte würde als ein Bruch der christlichen Gemeinschaft erscheinen.

V. 18 f. Nun berührt der Apostel noch kurz den Punkt des Schadenersatzes: „Wenn er dir aber in etwas Unrecht gethan, oder etwas schuldet, so rechne dieses mir an. Ich Paulus schreibe es mit meiner Hand, ich will es zurückzahlen, um dir nicht zu sagen, daß du auch dich selbst mir hinzu schuldest." Onesimus hatte durch seine Entweichung seinen Herrn beeinträchtigt. Vielleicht hatte er sich dazu noch eine Dieberei oder eine Veruntreuung zu Schulden kommen lassen; wenigstens scheint das ὀφείλει darauf hinzudeuten. Er war also zum Schadenersatze verpflichtet. Da er nun aber Nichts hatte, so war es nothwendig, den beschädigten Herrn um Nachlassung der Schuld zu bitten. Dies thut nun der Apostel in einer freundschaftlich-scherzenden Weise und mit attischer Urbanität. Schon darin, daß er das Unrecht des Onesimus hypothetisch ausdrückt, liegt eine zarte Schonung gegen diesen. Er nimmt dann die etwaige Schuld des Onesimus

gegen seinen Herrn auf sich: „Setze sie", sagt er, „auf meine Rechnung" (die ungewöhnliche Form ἐλλόγα ist mit Lachmann, Tischendorf der gewöhnlichen ἐλλόγει vorzuziehen) und er fügt sogar seine eigene Handschrift bei, so daß Philemon, wenn er wolle, dieses Briefes gleichsam als eines Schuldscheines sich bedienen könne. — ἔγραψα ist der Aorist des Briefstils. Ob übrigens Paulus den ganzen Brief eigenhändig geschrieben, oder nur von hier an, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen. — Um jedoch der wirklichen Forderung eines Schadenersatzes von Seiten des Philemon zuvorzukommen, erinnert ihn der Apostel in feiner Wendung daran, daß er auch dann, wenn er keinen Schadenersatz verlange, kein zu großes Opfer bringe. Denn außer der Nachlassung dieser Schuld, sei er noch dazu (προςοφείλεις) sich selbst d. i. sein ganzes besseres Selbst ihm schuldig, weil er ihn zum Heile geführt habe. In dem ἵνα μὴ λέγω σοι liegt eine rhetorische Wendung, eine sogenannte praeteritio, womit man in feiner Weise etwas in Erinnerung bringt. — Zu dem: „du bist dich selbst mir schuldig", fügt dann Paulus V. 20. noch zärtlich scherzend hinzu: „Ja, Bruder, ich möchte von dir Vortheil haben im Herrn." — ναί ist hier nicht bittend, sondern bestätigend: „fürwahr!" Das Verbum ὀνίναμαί τινος heißt: „ich habe Nutzen, profitire von Jemandem", und kommt sonst im N. T. nicht vor. Ohne Zweifel hat Paulus dieses seltene Wort gewählt, um damit auf den Namen Onesimus anzuspielen. Wir können im Deutschen dieses Wortspiel nicht wiedergeben; es ist ungefähr soviel als sagte er: Fürwahr Bruder! im Herrn d. i. als Christ müßtest du mein Onesimus sein." — Er fügt hinzu: „Erquicke mein Herz in Christo", nämlich durch gütige Behandlung des Onesimus, den ich liebe, wie mich selbst. Nach V. 12. nehmen Hieronymus, Estius u. A. τὰ σπλάγχνα als Bezeichnung des Onesimus selbst.

V. 21 f. Aus dem freundschaftlich scherzenden Tone kehrt der Apostel zum Ernste zurück und drückt schließlich sein volles Vertrauen, welches er auf Philemon setzt, aus: „Im Vertrauen auf deinen Gehorsam schreibe ich dir, überzeugt, daß du noch über das, was ich sage, thun wirst." Obgleich Paulus oben V. 8. gesagt hat, er

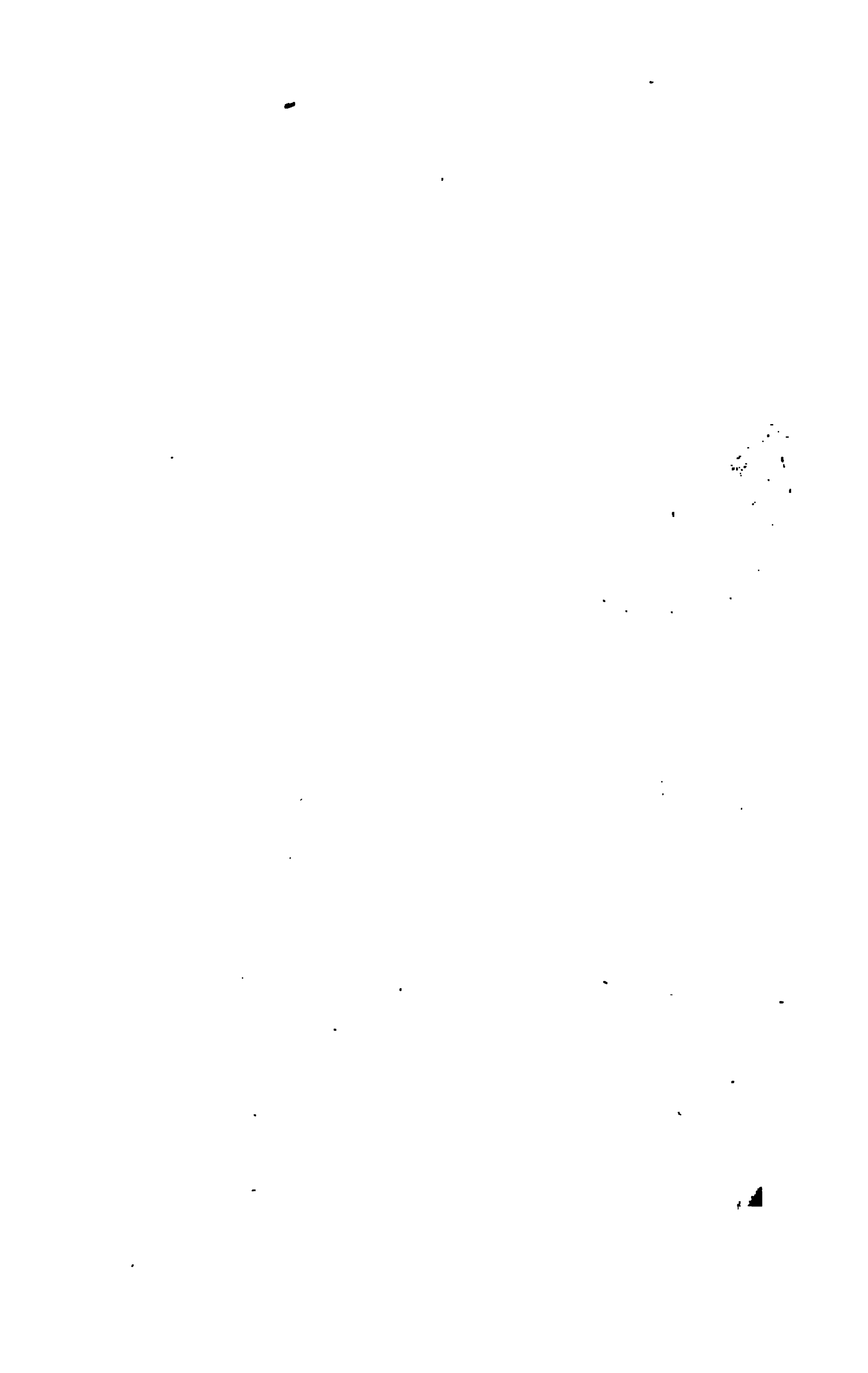
wolle nicht befehlen, sondern nur bitten, so läßt er doch hier in dem πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου seine apostolische Machtvollkommenheit leise durchblicken, um so die Wirkung seines Briefes vollständig zu machen. Er ist aber überzeugt, daß Philemon noch mehr gegen Onesimus thun wird, als warum er ihn hier bittet; daß er also diesem nicht bloß verzeihen, sondern ihm auch vielleicht die Freiheit schenken, ihm auch noch Wohlthaten erzeigen werde. — V. 22. „Zugleich aber auch (d. i. gleichzeitig mit der Erfüllung meiner Fürbitte für Onesimus) bereite mir eine Herberge." Auch dieser Auftrag war eine wohlberechnete Unterstützung seiner Fürbitte für Onesimus; denn es war ehrenvoll für Philemon, wenn der Apostel bei ihm wohnte. Da also Paulus im Voraus bei Philemon die Herberge bestellte, konnte dieser um so weniger ihm seine Bitte abschlagen. Estius u. A. meinen, Paulus habe dies in der Absicht hinzugefügt, ut Philemon audiens Apostolum brevi venturum, vereatur ne, si rogata non praestiterit, offensionem eius ac reprehensionem incurrat. — Zugleich sehen wir hier, daß der Apostel eine baldige Befreiung aus seiner Gefangenschaft erwartete und seinen ursprünglichen Plan, von Rom nach Spanien zu reisen, bereits dahin abgeändert hatte, daß er zuvor nach Kleinasien zurückgehen wollte (s. allg. Einl. S. 61.). „Denn ich hoffe, daß ich durch eure Gebete euch werde geschenkt werden", d. i. daß Gott durch eure Gebete, durch eure Fürbitte für mich bewogen auch meine Freilassung und meine Hinüberkunft zu euch als Gnadengeschenk bewilligen werde. In dem χαρισθήσομαι ὑμῖν liegt angedeutet, daß Paulus früher noch nicht in Kolossä anwesend war und zugleich, daß die Kolosser seine Anwesenheit als eine besondere Gunst Gottes anzusehen haben. So ist sich Paulus immer seiner hohen Würde bewußt, wo er als Apostel des Herrn auftritt.

V. 23 f. Zum Schlusse fügt Paulus Grüße hinzu und zwar von denselben Personen, welche Kol. 4, 10—14. genannt werden; nur fehlt hier der dort genannte Jesus Justus. Gut bemerkt Estius hiezu: Sicut Paulus initio epistolae Timotheum adhibuit velut comprecatorem, ita nunc in fine multorum addit consalutationes, ut intelli-

gat Philemon se non solum a Paulo et Timotheo, verum etiam ab aliis Pauli discipulis et communibus amicis tacite saltem atque ipsa salutatione rogari pro Onesimo.

V. 25. Der Schlußsegenswunsch ist wie Gal. 6, 18.; nur darf man hier bei μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν statt des gewöhnlichen μεθ' ὑμῶν keine besondere Absicht suchen.

Aschendorff'sche Buchdruckerei in Münster.



Exegetisches Handbuch

zu den

Briefen des Apostels Paulus

von

Aug. Bisping,

Licent. d. Theol., außerordentl. Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

III. Bandes 2. Abtheilung:

Der Brief an die Hebräer.

Münster.

In der Aschendorffschen Buchhandlung.

1854.

Erklärung

des

Briefes an die Hebräer

von

Aug. Bisping,

Licent. d. Theol., außerordentl. Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.

Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

Münster.

In der Aschendorfffchen Buchhandlung.

1854.

Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus.

St. Ambros. de offic. lib. I. cap. 48.

Der

Brief an die Hebräer.



Einleitung.

§. 1. Der Verfasser des Briefes.

1. Die erste und zugleich schwierigste Frage, welche die Einleitung zu dem Briefe an die Hebräer zu beantworten hat, ist die nach dem Verfasser desselben. Denn da der Schreiber des Briefes sich selbst nicht nennt, so kann diese Frage zunächst nur aus der Geschichte beantwortet werden. Nun wurde zwar von dem Ende des 4. bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts fast allgemein der Apostel Paulus als der Verfasser dieses Briefes angesehen. Allein steigen wir höher hinauf bis in die ersten drei Jahrhunderte, so finden wir, daß damals über den Verfasser des Briefes an die Hebräer eine große Meinungsverschiedenheit herrschte. Diese Meinungsverschiedenheit der ältesten kirchlichen Vorzeit hat dann vom Anfange des 16. Jahrhunderts an Manche vermocht, die paulinische Abfassung dieses Briefes von Neuem in Zweifel zu ziehen. Und sie wurden in ihrem Zweifel durch innere, aus dem Briefe selbst hergenommene Gründe bestärkt. Wir wollen daher die Hauptgründe, äußere sowohl wie innere, welche für und wider die paulinische Abfassung dieses Briefes sprechen, in möglichster Kürze vorlegen, um zu sehen, wohin die Wagschaale einer unbefangenen Kritik sich neige. [1]) Zuerst betrachten wir die äußern historischen Zeugnisse.

2. Als erstes Zeugniß für die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer haben Einige (Bellarmin de verbo Dei lib. I. cap. 17, 6. Estius in Epist. II. B. Petri ad 3, 15. Benedict. Iustinian. Proloquia in Epist. ad

[1]) Vgl. Hug Einl. 2. B. S. 461—496. Tholuck Comment. zum Br. an die Hebr. Einl. S. 1—70. Bleek, der Br. an die Hebr. 1. Bd. S. 82—430.

lebr. cap. 1 num. 5) die Stelle 2. Petr. 3,
jeführt. Dort sagt der h. Petrus: „Da ihr i
teste, dieses zu erwarten habet, so befleißiget e
vor ihm unbefleckt und tadellos im Frieden erf
und haltet die Langmuth unsers Herrn für He
unser geliebtester Bruder Paulus nach
liehenen Gnade euch geschrieben hat." Da nu
Brief des h. Petrus ebenso wie der erste an J
gerichtet war (vgl. 2. Br. Petr 3, 1), so schlo
der h. Petrus bei diesen Worten an den Brief
bräer gedacht und besonders die Stelle Hebr.
im Auge gehabt habe. Allein dieser Schluß ist
wagt. Denn zuerst kommt diese Stelle den W
im Briefe an die Hebräer nicht vor; dem Sin
det sie sich aber auch in den andern Briefen de
Paulus z. B. 1. Theff. 5, 1 ff. 2. Theff. 2,
5, 9 ff. Phil. 3, 2 ff. u. s. w. Dann ist l
die Hebräer, wie wir nachher zeigen werden, a
christen in Palästina, die beiden Briefe de
sind aber an die Judenchristen in den kleina
Provinzen, Pontus, Galatien, Cappadocien u.
tet. Man kann also mit eben so viel Wahrsc
haupten, daß der h. Petrus mit den angefü
auf einen Brief des h. Paulus an eine klei
meinde z. B. auf den Brief an die Galater
Kolosser, in welchen ähnliche Stellen vorkom
sen habe.

3. Das früheste sichere Zeugniß für t
Hebräer findet sich in dem sogenannten er
h. Clemens von Rom an die Korinthe
sungszeit Einige in das Jahr 96, Andere sog
n. Chr. setzen. Der Verfasser dieses Schre
len aus dem Briefe an die Hebräer an n
andermal, sondern öfter als aus allen üb
Weltapostels, und zwar wie schon Euse
Hieronymus bemerken, nicht bloß de
den Worten nach. Vgl. c. 36 mit He
mit Hebr. 3, 2. 5. c. 17 mit Hebr.
Hebr. 6, 18 u. s. w. Der h. Clemen

Briefe an die Hebräer sehr vertraut gewesen sein. Allein da dieser h. Vater nicht ausdrücklich den h. Paulus als den Verfasser dieses Briefes nennt, so dürfen wir mit Eusebius K.G. 3, 38 aus diesen Citationen mit völliger Sicherheit nur den Schluß auf das hohe Alter des Briefes machen. Nur soviel erhellt klar, daß der Brief an die Hebräer an das apostolische Zeitalter reicht.

4. In dem folgenden Jahrhundert finden wir beim h. Ignatius, Polykarpus, Justinus, dem Martyrer, nur einzelne Anklänge an den Brief an die Hebräer, die aber zu undeutlich sind, als daß sich daraus mit Sicherheit schließen ließe, daß diese hh. VV. den Brief gekannt haben. Von dem h. Irenäus berichtet uns aber Eusebius (K.G. 5, 26): „Außer den obengenannten Werken und Briefen des Irenäus gibt es von ihm noch ein Buch verschiedener Abhandlungen, in welchem er des Briefes an die Hebräer und des Buches der Weisheit Erwähnung thut, und einige Aussprüche aus ihnen anführt." Hiernach hat also allerdings der h. Irenäus den Brief an die Hebräer gekannt; ob er ihn aber für ein Werk des h. Paulus angesehen habe, ist damit nicht gesagt. Dagegen finden wir in der alexandrinischen Kirche den Brief an die Hebräer ausdrücklich als ein Werk des h. Paulus anerkannt. So zunächst von Pantänus, dem Stifter der alexandrinischen Katechetenschule (c. a. 150). Dieser warf sich schon, wie Clemens von Alexandrien berichtet, die Frage auf, warum der h. Paulus nicht, wie sonst, auch diesem Briefe seinen Namen vorgesetzt habe, erkannte also den Brief selbst als paulinisch an. Ebenso Clemens von Alexandrien selbst; in dem sechsten Buche seiner Strommaten führt er die Stelle Hebr. 5, 12 ausdrücklich als Worte des h. Paulus an, und Eusebius (K.G. 6, 14) berichtet von ihm, er habe den Brief an die Hebräer für ein Werk des h. Paulus gehalten, jedoch behauptet, derselbe sei ursprünglich hebräisch geschrieben und vom h. Lukas später übersetzt, woher auch die Sprachähnlichkeit zwischen dem Briefe an die Hebräer und der Apostelgeschichte rühre. Origenes (†254) führt in seinen Schriften häufig den Brief an die Hebräer bald ohne Angabe des Verfassers, bald mit den Worten:

„der Apostel" oder „Paulus" oder „Paulus in dem Briefe an die Hebräer — sagt", woraus klar erhellt, daß er diesen Brief für paulinisch hielt. Da uns das Urtheil dieses Mannes wegen seiner Gelehrsamkeit und seines kritischen Scharfsinnes von der höchsten Bedeutung sein muß, so wollen wir zwei Stellen herausheben, in welchen sich seine Ansicht von dem Briefe an die Hebräer klar ausspricht. Die erste Stelle findet sich in seinem Briefe an Afrikanus Kap. 9, wo es heißt: „Wenn Jemand im Gedränge wegen des (aus Hebr. 11, 37 angeführten) Beweises sich die Meinung derjenigen zu eigen machte, welche den Brief dem Paulus absprechen, so würde ich mich gegen einen solchen insbesondere anderer Beweise bedienen, daß der Brief von Paulus sei." Also schon zur Zeit des Origenes wurden von Einigen Zweifel über die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer erhoben; er selbst aber getraut es sich zu, beweisen zu können, daß der Brief wirklich von Paulus herrühre. — Die andere Stelle lesen wir beim Eusebius (K.G. 6, 25), und wir müssen die Stelle hier ganz anführen, weil man dieselbe so häufig mißverstanden und unrichtige Folgerungen daraus hergeleitet hat. Eusebius sagt am angeführten Orte vom Origenes so: „Ueber den Brief an die Hebräer urtheilt er in seinen Homilien über denselben so: der Styl des Briefes an die Hebräer habe nicht die Unzierlichkeit im Ausdrucke (τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικόν), die dem Apostel eigen sei; sondern der Brief sei in der Wortfügung reiner griechisch (ἑλληνικωτέρα), was jeder zugestehen würde, der über Sprachverschiedenheit urtheilen könne. Die Gedanken des Briefes aber seien der Bewunderung werth und nicht verschieden von denen, die sich in den als ächt anerkannten Briefen des Apostels fänden; auch dieses würde Jeder gern einräumen, der mit den Schriften des Apostels sich vertraut gemacht habe. Ich möchte nun, fährt Origenes fort, wenn ich mich offen erklären soll, sagen, daß die Gedanken vom Apostel sind, der Ausdruck aber und die Wortfügung von einem Andern, der die Reden des Apostels aufgeschrieben und die Worte seines Lehrers mit seinen eigenen deutlichen Worten vorgetragen hat (ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ

ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου). Wenn also, sagt r weiter, eine Kirche diesen Brief für paulinisch hält, so oll sie auch deshalb belobt werden; denn nicht ohne Grund aben die Alten (οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες) ihn uns als einen Brief Pauli überliefert. Wer ihn aber geschrieben hat, das weiß nur Gott allein; jedoch ist auf uns gekommen die Kunde (ἱστορία) von Einigen, welche sagen, daß Clemens, der Bischof von Rom, den Brief geschrieben habe; wohingegen Andere sagen, daß Lukas, der das Evangelium und die Apostelgeschichte schrieb, ihn verfaßt habe." — Aus diesen Worten ergibt sich unzweideutig Folgendes: Zur Zeit des Origenes sprach die Tradition für die paulinische Abfassung es Briefes an die Hebräer; jedoch waren auch schon damals einzelne Zweifel an derselben verbreitet. Origenes räumt diesen Zweifeln gegenüber ein, daß die Sprache und die ganze Ausdrucksweise des Briefes verschieden sei von der, welche in den übrigen Briefen des Apostels sich finde. Um über diese Erscheinung mit der Tradition in Einklang zu bringen, findet er ein Auskunftsmittel darin, daß er die Gedanken des Briefes dem h. Paulus, die Abfassung desselben aber einem Andern zuschreibt. Und auch für diese Meinung leistet ihm eine alte Ueberlieferung (ἱστορία) Gewähr, welche den h. Clemens von Rom oder den h. Evangelisten Lukas als Concipienten des Briefes angibt. — Nicht mit Unrecht fügen Einige hier noch die Bemerkung hinzu, daß die Homilien des Origenes, aus welchen Eusebius diese Stelle anführt, aus der letzten Periode seines Lebens sind, also sein letztes Urtheil in dieser Sache enthalten.

5. Nach Origenes finden wir den Brief an die Hebräer als paulinisch anerkannt von den drei nacheinanderfolgenden alexandrinischen Bischöfen Dionysius, Alexander und Athanasius. Letzterer nennt in seinem 39. Festbriefe, wo er die neutestamentlichen Schriften aufzählt, ohne Weiteres vierzehn Briefe des Apostels Paulus, und führt mitten unter diesen auch den an die Hebräer auf, ohne auch nur eines Zweifels gegen denselben Erwähnung zu thun. In der alexandrinischen Kirche stand also die paulinische Abfassung

dieses Briefes fest. Und das Urtheil gerade dieser Kirche wiegt um so schwerer, da bekanntlich Alexandrien der Mittelpunkt der damaligen Gelehrsamkeit, der Sitz scharfsinniger Kritiker war, welche es mit derartigen Untersuchungen eben nicht so leicht nahmen. — Mit diesem Urtheile der alexandrinischen Kirche stimmten von der Mitte des dritten Jahrhunderts auch die übrigen Abtheilungen der morgenländischen Kirche überein. Dies ersehen wir aus dem Schreiben, welches die antiochenische Synode (c. 264) an Paulus von Samosata erließ, und worin unter andern Stellen des N. T. auch Hebr. 2, 14. 4, 15. 11, 16 angeführt und mit den Worten κατὰ τὸν διδάσκαλον Παῦλον auf Hebr. 12, 1 angespielt wird. Dieselbe Ansicht von dem Briefe an die Hebräer war auch in der syrischen Kirche die herrschende, wie wir aus den Schriften Jakobs von Nisibis und Ephräms sehen. Beide berufen sich auf diesen Brief mit den Worten: „Der Apostel, der selige Apostel sagt.“ Auch die älteste syrische Uebersetzung, die Peschito, deren Abfassung wahrscheinlich in das Ende des zweiten oder in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt, enthält den Brief an die Hebräer, obgleich sie einige der katholischen Briefe aus ihrem Codex ausschloß. Ueberhaupt tauchte in der orientalischen Kirche in den ersten Jahrhunderten der Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer nur sporadisch auf. Die Arianer waren die ersten, welche diesen Brief dem Paulus absprachen, wie wir aus Epiphanius (Haeres. 69 n. 37) und Theodoret (Proleg. in Epist. ad Hebr.) ersehen. Daß nun Eusebius von Cäsarea, der im Uebrigen auf der Seite der Arianer stand, in diesem Punkte von der Ansicht seiner Partei abweicht, muß ein besonderes Gewicht in die Wagschaale der Kritik legen. Vergleichen wir die Stellen Kircheng. 3, 3. 3, 25 und 3, 38, so sehen wir, daß das Urtheil dieses gelehrten Mannes über den Brief an die Hebräer im Wesentlichen mit dem des Origenes übereinstimmt. Auch Eusebius hält, auf alte Ueberlieferung sich stützend, den h. Paulus für den Verfasser des Briefes an die Hebräer, d. h. für denjenigen, der die Gedanken zu diesem Briefe geliefert hat. Für den Concipienten des Briefes hält er den h. Clemens. Nur darin weicht

er vom Origenes ab, daß er glaubt, der Brief sei ursprünglich hebräisch geschrieben und dann nach Einigen vom h. Lukas, nach Andern vom h. Clemens selbst später ins Griechische übersetzt worden. — Nach Eusebius verschwinden in der orientalischen Kirche alle Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer. Das Concil von Laodicea gibt im 60. Canon die Zahl der paulinischen Briefe ohne Weiteres auf vierzehn an. Ebenso der h. Cyrillus von Jerusalem († 386) in seiner 4. Katechese; ferner der h. Gregor von Nazianz, Gregor von Nissa, Basilius der Große, Chrysostomus, Theodoret u. s. w. Alle sprechen von diesem Briefe als von einem anerkannt paulinischen.

6. Anders gestaltet sich aber die Sache, wenn wir zur abendländischen Kirche übergehen. Tertullian führt in seinem Werke de pudicitia, welches er als Montanist schrieb, den Brief an die Hebräer ohne Weiteres als ein Werk des h. Barnabas an, und er scheint nicht einmal gewußt zu haben, daß dieser Brief auch dem h. Paulus zugeschrieben wurde. Er sagt nämlich de pud. c. 20: Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis Apostolorum testimonium superinducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, adeo satis auctoritatis viri, ut quem iuxta se constituerit in abstinentiae tenore. Und in seinem Werke gegen den Marcion rechnet er es diesem zum Verbrechen an, daß er durch Ausschließung der drei Pastoralbriefe den numerus Apostolorum habe verfälschen wollen (adv. Marcion. 5, 20); die Verwerfung des Briefes an die Hebräer aber macht er ihm gar nicht zum Vorwurfe. — Auch der h. Cyprian führt den Brief an die Hebräer weder namentlich an, noch auch finden sich in seinen zahlreichen Schriften irgend Anspielungen auf einzelne Stellen dieses Briefes. Ja aus zwei Stellen seiner Schriften ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit, daß er den Brief an die Hebräer aus der Zahl der paulinischen Briefe ausgeschlossen habe. In seinem Werke de exhort. Mart. c. 11 und adv. Iud. lib. I. c. 20 sagt er nämlich, Paulus habe nur an sieben Gemeinden geschrie-

ben, und er versteht unter diesen sieben Gemeinden ohne Zweifel Rom, Corinth, Galatien, Ephesus, Philippi, Colossä und Thessalonich; er schließt also die Hebräer aus. — In der afrikanischen Kirche hat man also in den ersten Jahrhunderten den Brief an die Hebräer gar nicht als ein Werk des h. Paulus gekannt.

7. Ebenso ist es auch in der römischen Kirche; nach dem h. Clemens verschwindet der Brief an die Hebräer ganz und gar eine geraume Zeit lang. In dem alten Canon bei Muratori geschieht des Briefes an die Hebräer gar keiner Erwähnung, und von dem wahrscheinlichen Verfasser dieses Canons, dem römischen Presbyter Cajus (c. 196 n. Chr.) berichtet Eusebius (Kirchenng. 6, 20), daß er in einem Dialoge gegen den Proklus, das Haupt der Sekte der Kataphrygier, nur dreizehn Briefe Pauli erwähne, und den Brief an die Hebräer nicht mit zu den übrigen zähle. Und Eusebius fügt hinzu, daß auch noch bis zu seiner Zeit (εἰς δεῦρο) der Brief an die Hebräer bei einigen Römern (παρὰ Ρωμαίων τισὶ) nicht für ein Werk des Apostels gelte. — Auch der römische Presbyter Novatian um die Mitte des dritten Jahrhunderts zieht in seinen Schriften den Brief an die Hebräer nirgends an. Und doch hätte er für seine Lehre, daß die lapsi durchaus nicht wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, in dem ganzen N. T. keine scheinbar schlagendere Stelle finden können als Hebr. 6, 4—6. Ebenso bedienen sich die folgenden lateinischen Schriftsteller Viktorin, Zeno, Phöbadius, Optatus des Briefes an die Hebräer nicht. Auch Ambrosiaster (c. 370) hat diesen Brief in seinen Commentar über die paulinischen Briefe nicht mit aufgenommen. — Von der Mitte des vierten Jahrhunderts fand aber der Brief an die Hebräer allmählig auch in die abendländische Kirche Eingang, und wurde für ein Werk des Apostels Paulus angesehen. Der h. Hilarius, Bischof von Piktavium († 368), scheint in der lateinischen Kirche einer der Ersten gewesen zu sein, welche den Brief für paulinisch hielten. Ihm folgten Lucifer Calaritanus, Ambrosius, Philastrius u. A. Philastrius nennt sogar die Meinung derjenigen häretisch, welche den Brief an die Hebräer nicht

dem Paulus beilegen, sondern entweder den Barnabas oder den h. Clemens von Rom oder den Lukas für den Verfasser desselben halten. Der h. Hieronymus, der doch mit den griechischen Kirchenschriftstellern so vertraut war, und eine Zeitlang im Oriente lebte, blieb sein ganzes Leben hindurch schwankend. Persönlich neigte er sich dahin, den Brief an die Hebräer als ein Werk des h. Paulus anzuerkennen; aber zu einer Entschiedenheit in seiner Ansicht brachte er es nicht. Daher drückt er sich oft, wenn er von dem Briefe an die Hebräer spricht oder Stellen aus demselben anführt, in unbestimmten Formeln aus, wie z. B.: „der, welcher den Brief an die Hebräer schreibt", oder: „wer es auch immer sein möge, der den Brief an die Hebräer geschrieben hat", oder: „der Apostel Paulus oder welcher Andere sonst den Brief geschrieben hat." Auch meint der h. Hieronymus, es komme nicht darauf an, von wem der Brief sei, da er doch von einem kirchlichen Manne sei, und täglich in den Gemeinden vorgelesen werde (cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur, epist. VI. ad Dardan.). Weniger schwankend ist der h. Augustin; unter seiner Mitwirkung wurden die Synoden von Hippo (393) und Karthago (397) gehalten, auf welchen der Brief an die Hebräer förmlich den übrigen Briefen Pauli zugezählt wurde. Von dem Ende des vierten Jahrhunderts an tauchte dann der Zweifel an dem paulinischen Ursprung des Briefes nur noch ganz vereinzelt auf, z. B. beim Primasius, Isidorus Hispal., bis er zuletzt ganz verschwindet. Erst im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts wurde von Erasmus und Luther der alte Zweifel wieder geweckt und die protestantische Kritik hat bis in die neueste Zeit allen Scharfsinn aufgeboten, um ihn immer wach zu erhalten.

8. Hier entsteht nun für uns die Frage, woher es wohl möge gekommen sein, daß der Brief an die Hebräer im ersten Jahrhundert von dem h. Clemens von Rom genau gekannt, im zweiten und dritten Jahrhundert in der abendländischen Kirche fast ganz verschwindet, dann wieder auftaucht, und von dem Ende des vierten Jahrhunderts allgemein als ein Werk des h. Paulus anerkannt wird? — Eine Notiz, welche Philastrius gibt, erleichtert uns die Beant-

wortung dieser Frage. Dieser sagt nämlich in seinem Werke adv. Haeres. c. 87: Epistola ad Hebraeos non legitur propter Novatianos. Nach dieser Andeutung müssen wir mit Hug jene Erscheinung aus dem Auftauchen der montanistischen und novatianischen Ketzereien erklären. Bekanntlich stellten diese die Behauptung auf, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könnte, besonders, daß die einmal von der Kirche Abgefallenen nicht wieder in die Gemeinschaft derselben aufgenommen werden dürften. Für diese Ansicht bot sich ihnen in der ganzen h. Schrift keine scheinbar schlagendere Stelle dar, als Hebr. 6, 4—6, und in der That berichten uns Ambrosius de poenit. l. 2 c. 4, Philastrius Haeres. 89, Theodoret und Chrysostomus zu Hebr. 6, 4, daß die Novatianer diese Stelle für ihre Ansicht geltend machten. In dem Streite mit diesen Gegnern hat nun, wie Hug sagt, die abendländische Kirche in einer Zeit, wo der Canon noch nicht förmlich festgesetzt war, und die Tradition über diesen Brief noch schwankte, auf die Aechtheit des Briefes ganz Verzicht geleistet, um so die schärfsten Waffen der Feinde unschädlich zu machen.

9. Das sichere Resultat, welches sich aus dieser geschichtlichen Skizze ergibt, ist demnach Folgendes:

a) Der Brief an die Hebräer reicht an das apostolische Zeitalter, da der h. Clemens von Rom ihn bereits kennt.

b) Die Meinung, daß der Brief vom Apostel Paulus herrühre, befestigte sich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuerst in der alexandrinischen Kirche.

c) Der Ansicht der alexandrinischen Kirche pflichteten von der Mitte des dritten Jahrhunderts die übrigen morgenländischen Kirchen bei.

d) In der abendländischen Kirche hingegen spricht die Tradition der ersten drei Jahrhunderte gegen den paulinischen Ursprung des Briefes an die Hebräer. Auch der h. Hieronymus und Augustinus schwanken noch, obgleich sie sich mehr zu der Ansicht der morgenländischen Kirche hinneigen. Die am Schlusse des vierten Jahrhunderts in Nordafrika gehaltenen Synoden erklären endlich den Brief an die Hebräer für ein Werk des h. Paulus, bedienen sich jedoch dazu eines Ausdrucks, aus dem die frühere Bezweiflung der

Sache noch hervorblickt. Sie sagen nämlich in der Aufzählung der kanonischen Bücher nicht, wie später das Concil von Trient, geradezu: quatuordecim epistolae Pauli apostoli; sondern nachdem Pauli apostoli epistolae tredecim aufgeführt sind, wird hinzugefügt: eiusdem ad Hebraeos una. Von da an wird fast allgemein Paulus als der Verfasser des Briefes angesehen. — Wir sehen also, aus den äußern historischen Zeugnissen läßt sich die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer nicht mit völliger Sicherheit beweisen. Gehen wir jetzt zu den innern Gründen über, um zu sehen, welches Resultat uns diese geben.

10. Die innern Gründe für oder gegen die Aechtheit einer Schrift werden hergenommen a) aus einzelnen Stellen der Schrift selbst, b) aus dem Gesammtinhalte, c) aus der Sprache und endlich d) aus der ganzen äußern Anordnung der Schrift. Was nun

a) einzelne Stellen angeht, so kommen am Ende des Briefes Aeußerungen vor, die jeden mit den Briefen Pauli auch nur in etwa vertrauten Leser unwillkührlich an den Apostel Paulus und an seine erste Gefangenschaft zu Rom erinnern müssen. Der Verfasser ist gefangen (13, 19 vgl. 10, 34), hofft aber bald der Gemeinde wiedergegeben zu werden (13, 23 vgl. Phil. 2, 24); er betrachtet seine persönliche Gegenwart als sehr wichtig (13, 19. 23 vgl. Gal. 4, 19 ff. 1. Kor. 11, 34. 1. Thess. 2, 17, 18. 3, 10, 11. Röm. 1, 11—13. 14, 29), betheuert sein vorwurfsfreies Gewissen (13, 18 vgl. 1. Kor. 4, 4. Apstg. 23, 1. 24, 16), bittet um das Gebet der Gläubigen (13, 18 vgl. Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. 1. Thess. 5, 25. 2. Thess. 3, 1). Ferner, der Verfasser steht mit dem Timotheus in demselben Verhältnisse, wie sonst der Apostel Paulus, nennt ihn seinen Bruder (13, 23 vgl. 1. Thess. 3, 2. Philem. V. 1), verspricht seine Leser in Gesellschaft des Timotheus zu besuchen. Endlich schließt er den Brief mit der dem Apostel Paulus eigenthümlichen Gruß- und Segensformel (13, 24. 25 vgl. Philem. 23—25. 1. Thess. 5, 26. 28. 2. Thess. 3, 18 u. s. w.). Alles dieses sind Andeutungen, welche auf Paulus als den Verfasser des Briefes hindeuten.

11. Dagegen spricht aber die Stelle 2, 3 entschieden gegen Paulus als den Verfasser dieses Briefes. Dort heißt es nämlich: „Wenn das durch Engel verkündigte Wort (das mosaische Gesetz) Festigkeit erhielt, und jegliche Uebertretung und jeder Ungehorsam gebührenden Lohn empfing, wie werden wir entrinnen, wenn wir ein solches (nämlich das christliche) Heil mißachtet haben? welches (Heil) anfänglich verkündigt durch den Herrn von denen, so es gehört, auf uns in gesicherter Weise ist überliefert worden (ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη)." Hier gesellt sich offenbar der Verfasser des Briefes denjenigen bei, welche die christliche Heilslehre nicht unmittelbar von Christo, sondern durch Vermittelung seiner Jünger empfangen haben. Dies ist aber durchaus im Widerspruche mit Stellen aus andern Briefen Pauli z. B. Gal. 1, 11 ff. 2, 6. 2. Kor. 11, 5. 12, 1—5, wo überall der Apostel, fast eifersüchtig auf seine Unabhängigkeit von dem Unterrichte der übrigen Apostel, seine Lehre unmittelbar von Christo durch Offenbarung erhalten zu haben behauptet. „Denn nicht", sagt er Gal. 1, 12, „von einem Menschen habe ich es (das Evangelium) empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi" (vgl. Ephes. 3, 3). Schon die alten Interpreten, Theophylakt und Oekumenius, haben diesen Widerspruch gefühlt, und ihn in verschiedener Weise zu lösen gesucht. Unter den Neuern suchen Hug u. A. das Gewicht dieser Stelle dadurch aufzuheben, daß sie zur Annahme einer ἀνακοίνωσις ihre Zuflucht nehmen. Der Apostel, sagen sie, spreche hier kommunikativ d. h. schließe sich mit ein in die gesellschaftlichen Zustände derer, an welche seine Rede gerichtet sei. Eine solche kommunikative Redeweise komme im gewöhnlichen Leben bei Belehrungen und Ermahnungen täglich vor, und finde sich auch häufig in den übrigen paulinischen Briefen z. B. Röm. 13, 11—14, wo es heiße: „Brüder, es ist Zeit, daß wir vom Schlafe erwachen, nicht in Trunkenheit und Unzucht leben" u. s. w. Wolle man auch hier das „wir" urgiren, was müsse man da nicht vom Apostel halten! Allein diese und andere Stellen z. B. Röm. 12, 6 ff., welche man gewöhnlich anführt, können mit der

vorliegenden durchaus nicht in Parallele gesetzt werden. Bei Ermahnungen findet allerdings häufig eine kommunikative Redeweise Statt, aber sie kann nur dann Statt finden, wenn der Inhalt der Ermahnungen der Art ist, daß der Redner sich füglich mit einschließen kann z. B. bei allgemein menschlichen Zuständen. Wenn aber in Beziehung auf den Inhalt der Ermahnung zwischen dem Redenden und denjenigen, an welche seine Rede gerichtet ist, ein förmlicher Gegensatz Statt findet, wie dies hier der Fall ist, so kann unmöglich eine ἀνακοίνωσις Platz greifen. — Andere sagen, um den aus dieser Stelle hergenommenen Einwand gegen die paulinische Abfassung des Briefes zu entkräften: allerdings habe Paulus die Erkenntniß der Grundwahrheiten des Christenthums durch unmittelbare Offenbarung von Christus selbst erlangt, und in dieser Hinsicht habe er keiner Belehrung von Menschen bedurft; nicht so sei es aber mit den einzelnen Begebenheiten des Lebens Christi. Diese habe Paulus nicht durch Offenbarung, sondern durch Mittheilung von den Augen- und Ohrenzeugen empfangen. Allein diese Ausrede wird abgeschnitten, wenn man bedenkt, daß an unserer Stelle nicht von der Kunde einzelner Begebenheiten, sondern von der Heilsordnung im Allgemeinen (σωτηρία) die Rede ist. Und dann, wie ganz anders drückt der Apostel 1. Kor. 11, 12 sich in Beziehung auf die Einsetzung des allerheiligsten Altarsakraments aus! Auch diese war nur eine einzelne geschichtliche Begebenheit, und doch sagt er: „Ich habe vom Herrn empfangen, daß der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, Brod nahm" u. s. w. Das Gewicht also, welches diese Stelle gegen die paulinische Abfassung des Briefes in die Wagschaale legt, bleibt bestehen, und wir müssen den Schluß machen, daß aus einzelnen Stellen sich mit völliger Bestimmtheit weder für noch gegen die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer ein Schluß ziehen läßt. Sprechen die zuerst angeführten Stellen für Paulus als den Verfasser dieses Briefes, so streitet die letzte Stelle offenbar wider ihn. — Was dann

12. b) den Lehrinhalt des Briefes angeht, so sagt darüber schon Origenes ganz richtig, „die Gedanken des Brie-

fes seien nicht verschieden von den, welche sich in den als ächt anerkannten Briefen des Paulus fänden" (τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων). Diesem Urtheile des gelehrten Origenes wird gewiß jeder unbefangene und mit den paulinischen Briefen vertraute Leser beipflichten. Denn überall finden wir in dem Briefe an die Hebräer eine Auffassungsweise der christlichen Lehre, wie wir sie in den übrigen Briefen Pauli, und speciell nur in ihnen finden. Dieses im Einzelnen näher nachzuweisen, muß der Erklärung selbst vorbehalten bleiben. Wir können hier nur auf einzelne besonders hervorstechende Punkte hinweisen. Die Lehre, daß Christus nach seiner göttlichen Natur das „Bild Gottes, der Ausstrahl seiner Herrlichkeit, der Abdruck seines Wesens" sei (1, 1—3), findet sich in dieser Form nur beim h. Paulus (vgl. 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16). Dann, daß Christus sei der Mittler (μεσίτης) zwischen Gott und den Menschen, daß er uns beim Vater vertrete (7, 25 vgl. Röm. 8, 34), daß er zur Rechten des Vaters herrsche bis zur Ueberwindung aller entgegenstehenden feindlichen Mächte (10, 12. 13 vgl. 1. Kor. 15, 25); endlich die Lehre von dem Verhältniß des A. B. zum N., daß der alte Bund zum neuen sich verhalte, wie die σάρξ zum πνεῦμα oder wie die σκιά zum σῶμα (7, 16. 8, 7. 9, 9 ff. 10, 1. 14 ff. vgl. Röm. 2, 29. 2. Kor. 3, 6. 7. Gal. 3, 3. 24. 4, 3. 9), — alle diese Lehren finden sich in derselben Form nur in den übrigen Briefen des Weltapostels. Daher gesteht auch Erasmus, im Uebrigen ein Gegner des paulinischen Ursprungs des Briefes an die Hebräer, epistolam a stilo Pauli, quod ad phrasin attinet, longe lateque quidem discrepare, sed ad spiritum et pectus Paulinum vehementer accedere.

13. Nicht bloß aber dem Lehrinhalte, sondern auch der Lehrform nach bietet der Brief an die Hebräer viele Aehnlichkeiten mit den übrigen Briefen des Apostels Paulus. Die typische Lehrweise, die im Briefe an die Hebräer durchaus vorherrscht, findet sich auch, wie bekannt, in den übrigen Schriften des Apostels, und — wenn wir etwa 1. Petr. 3, 21 ausnehmen — in keiner andern Schrift des N. T. Daß

aber die typische Lehrmethode im Briefe an die Hebräer häufiger angewandt wird, als in den andern Briefen des Apostels, könnte man sich füglich daraus erklären, daß der Brief an die Hebräer ausschließlich an Judenchristen gerichtet ist, welche mit dieser Lehrweise vertraut waren.

Aus dem Gesagten läßt sich aber noch kein bestimmter Schluß auf die paulinische Abfassung unsers Briefes ziehen. Denn die Aehnlichkeit des Lehrinhaltes und der Lehrmethode des Briefes an die Hebräer mit den übrigen Briefen Pauli ließe sich noch recht gut durch die Annahme erklären, daß ein Schüler oder vertrauter Mitarbeiter des Apostels ihn verfaßt habe. Wir kommen

14. c) zu der Sprache und dem Style des Briefes. Im Allgemeinen ist es allerdings eine gefährliche Sache, aus der Sprache und dem Style einer Schrift für oder gegen die Aechtheit derselben Schlüsse zu ziehen, da bei diesem Geschäfte das subjektive Urtheil einen viel zu freien Spielraum hat, und sich gar zu leicht durch vorgefaßte Meinungen bestimmen läßt. Die tägliche Erfahrung lehrt dies zur Genüge. Allein wenn wir ganz unbefangen von dem Lesen der übrigen Briefe Pauli zu dem Briefe an die Hebräer übergehen, so dringt sich uns die Verschiedenheit der Sprache und des Styls, die in diesem Briefe herrscht, gleich auf. Was zunächst die Sprache angeht, so ist diese in dem Briefe an die Hebräer viel reiner, als in den übrigen Briefen des Apostels, und wenn wir sie auch nicht klassisch im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes nennen dürfen, so läßt sich doch in Hinsicht auf Reinheit der Sprache keine Schrift des N. T., die zweite Hälfte der Apostelgeschichte etwa ausgenommen, mit unserm Briefe vergleichen. Schon die beiden großen Sprachkenner des kirchlichen Alterthums, Origenes und der h. Hieronymus, haben dies bemerkt. Origenes sagt, der Brief an die Hebräer sei *συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικώτερα* als die übrigen Briefe des Apostels, und nimmt deshalb an, daß ein Anderer, der h. Lukas oder der h. Clemens von Rom, diesen Brief concipirt habe. Ebenso sagt der h. Hieronymus, in dem Briefe an die Hebräer herrsche eine stili sermonisque dissonantia von den andern paulinischen Briefen; und Philastrius

(haeres. 89) berichtet ausdrücklich, die rhetorische und gefällige Sprache, die in diesem Briefe herrsche, habe bei Manchen den Verdacht erregt, daß er nicht von Paulus sei.

Um diese Sprachverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den übrigen paulinischen Briefen im Einzelnen nachzuweisen, wollen wir nicht, wie Einige thun, alle ἅπαξ λεγόμενα aufzählen, die sich in diesem Briefe vorfinden (denn ἁ. λεγ. kommen in allen Briefen Pauli vor), sondern wir wollen — mit Bleek — nur einige ganz eigenthümliche Ausdrucksweisen hervorheben. Zu den eigenthümlichen Phrasen des Briefes an die Hebräer gehört zunächst der Gebrauch von ὅθεν in der Bedeutung „weshalb" und ἐάνπερ „wenn anders", wofür sich sonst beim Paulus stets διὰ τοῦτο, διό, διότι und εἴγε oder εἴπερ findet. Ferner der Ausdruck εἰς τὸ διηνεγκές 7, 3 u. a. St. εἰς τὸ παντελές 7, 25 für das gewöhnliche πάντοτε. Dann der Gebrauch von μακροθυμία und μακροθυμεῖν 6, 12. 15 in der Bedeutung des „geduldigen Abwartens, Ausharrens", wofür der h. Paulus sonst das Wort ὑπομονή gebraucht. Dem Briefe an die Hebräer durchaus eigenthümlich ist endlich die Bezeichnung Christi als ἱερεύς, ποιμήν und ἀπόστολος 3, 1. 13, 20; ebenso auch der Ausdruck τελειοῦν mit seinen derivatis zur Bezeichnung des ganzen Erlösungswerkes sowohl von seiner subjektiven als objektiven Seite. — Nehmen wir hierzu nun noch den Umstand, auf welchen Bleek nach sorgfältiger und genauer Prüfung aufmerksam macht, daß nämlich in dem Briefe an die Hebräer die alttestamentlichen Aussprüche überall nach der LXX angeführt werden, selbst da, wo diese von dem hebräischen Texte bedeutend abweicht, wohingegen Paulus bei seinen Citaten im Allgemeinen zwar mit größerer oder geringerer Strenge der LXX folgt, aber da, wo sie vom Urtexte wesentlich abweicht, immer nach diesem citirt; — ferner, daß von den Citationsformeln καθὼς γέγραπται, ὡς γεγρ., λέγει ἡ γραφή, die in den Briefen Pauli so häufig wiederkehren, im Briefe an die Hebräer keine auch nur ein einziges Mal vorkommt — so müssen wir eingestehen, daß in der Sprache des Briefes ein bedeutendes Moment liegt, welches gegen die paulinische Abfassung desselben geltend gemacht werden kann.

15. Was dann den Styl des Briefes an die Hebräer angeht, so ist dieser, wie jeder nur in etwa aufmerksame Leser leicht fühlt, von dem der übrigen Briefe Pauli durchaus verschieden. In den andern Briefen drängt sich die überreiche Gedankenfülle des feurigen Weltapostels oft gewaltsam hervor, und dann wickelt er entweder nach der Ideenassociation Satz aus Satz hervor, oder er schiebt Zwischensätze in Hauptsätze ein, ohne irgend auf periodisches Ebenmaaß und Abrundung der Sätze Rücksicht zu nehmen. Jede längere Parenthese wird daher bei ihm meistens zu einem Anakoluth. In dem Briefe an die Hebräer hingegen schreitet die Rede überall ruhig und feierlich voran; der Periodenbau ist durchaus regelmäßig und meistens schön gerundet, Anakoluthe finden sich gar nicht; durch reichlichen Gebrauch von Participialkonstruktionen und genaue Sorgfalt in der Wortstellung gewinnt die Rede an Zierlichkeit. — Man sagt nun, um trotz dieser Stylverschiedenheit im Briefe an die Hebräer doch noch die paulinische Abfassung desselben festzuhalten, daß dieser Brief bis 13, 17 mehr einer Abhandlung, einer Homilie, als einem Briefe gleiche. In einer sorgfältig ausgearbeiteten Abhandlung finde man aber immer einen geregeltern Gedankengang, eine gewähltere Sprache, einen mehr gerundeten Periodenbau, als in einem gleichsam aus dem Stegreife hingeworfenen Briefe. Allein dieser Erklärungsversuch genügt doch bei näherer Ansicht nicht. Denn wenn wir uns auch denken könnten, daß Paulus den dogmatischen Theil des Briefes, die Darstellung des Gegensatzes von Judenthum und Christenthum, in ruhig fortschreitender, feierlicher Rede gegeben hätte, so würde doch gewiß in den vielen dazwischen gestreuten paränetischen Stücken hie und da das rasche Feuer des Weltapostels durchgebrochen sein. — Wir kommen

16. d) zuletzt zu der äußern Anordnung des Briefes. Alle Briefe des Weltapostels beginnen nach der Sitte des damaligen Briefstyls mit der Nennung seines Namens und seiner Würde und mit einem Gruße an diejenigen, an welche sein Brief gerichtet ist. In diesem einleitenden Gruße nimmt er dann gewöhnlich den Hauptgedanken des folgenden Briefes mit auf. Dann beginnt der dogma-

tische Theil des Briefes, dem ein zweiter, paränetischer, folgt; den Schluß machen persönliche Nachrichten, Ansuchen um Fürbitte, Grüße von Einzelnen und an Einzelne und und das Ganze endigt mit einem kurzen Segenswunsche. Auch der Brief an die Hebräer hat einen dogmatischen und paränetischen Theil, auch er enthält am Ende persönliche Nachrichten und schließt mit dem Ansuchen um Fürbitte und mit einem Segenswunsche; allein es fehlt diesem Briefe die Ueberschrift und der einleitende Gruß. Statt dessen hat er ein Proömium ähnlich dem des Evangelium Johannis, worin das Thema des ganzen Briefes niedergelegt ist. Dieses Fehlen der Ueberschrift fiel schon den Alten auf, und sie suchten es sich in verschiedener Weise zu erklären. Pantänus war, wie uns Eusebius (Kircheng. 6, 14) berichtet, der Meinung, die gewöhnliche Begrüßung, wie wir sie im Eingange der paulinischen Briefe lesen, habe in einer Zuschrift an die Hebräer nicht wohl Statt haben dürfen, weil die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden nicht das eigentliche Amt des Apostels gewesen sei. Clemens von Alexandrien drückt seine Ansicht darüber folgender Maaßen aus: „Als Paulus an die Hebräer schrieb, welche gegen ihn eingenommen waren, hat er vorsichtig, um sie nicht zurückzustoßen, seinen Namen nicht vorangesetzt.“ Zu diesen beiden Gründen fügt Hug noch einen dritten hinzu: das Schreiben an die Hebräer, sagt er, trage bis 13, 12 mehr den Charakter einer Abhandlung, einer Homilie, als den eines Briefes. Wird doch der ganze Brief 13, 22 selbst λόγος παρακλήσεως „Wort des Zuspruchs“ genannt. Zu einer solchen Abhandlung würde aber der einleitende Gruß nach Art eines Briefes nicht gepaßt haben; „er wäre“, wie Hug sich ausdrückt, „mit Rücksicht auf die Gestalt des Ganzen eine Mißbildung gewesen.“ Allein alle diese Gründe sind eben nur Ausflüchte, deren Unhaltbarkeit man gleich fühlt. Würde wohl der Name des Verfassers lange unbekannt geblieben sein, auch wenn Paulus seinen Namen nicht vorsetzte? Und dann, mit welchem Nachdrucke hebt überall der h. Paulus seine apostolische Würde und seine göttliche Berufung hervor! Auch in der galatischen Gemeinde hatte sich eine dem Apostel feindselige Partei gebildet, und doch be-

ginnt er seinen Brief an dieselbe mit den nachdrücklichen Worten: „Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus ...“ Kann man es sich wohl von dem feuereifrigen Apostel Paulus denken, daß er den Hebräern gegenüber seinen Namen und seine Würde sollte verdeckt haben, um nicht anzustoßen? Endlich, wenn auch der Haupttheil des Briefes den Charakter einer Abhandlung hat, so gleicht er doch in seinem Schlusse ganz einem Briefe; warum fehlt also dem Eingange die Briefform? — Somit bietet auch die äußere Anordnung des Briefes an die Hebräer, mit den früher angeführten Gründen zusammengenommen, ein Moment gegen die paulinische Abfassung desselben.

17. Fassen wir alles Gesagte zusammen, so ergibt sich als Endresultat unserer bisherigen Untersuchung Folgendes: Die historischen Zeugnisse, durch welche allein mit völliger Bestimmtheit die Frage nach dem Verfasser des Briefes an die Hebräer könnte entschieden werden, sind schwankend bis zum Schlusse des vierten Jahrhunderts. Ebenso ist es mit den innern Gründen. Weisen einige Stellen am Schlusse des Briefes deutlich auf Paulus hin, so verbietet wieder eine andere, ihn als den Verfasser des Briefes anzunehmen; müssen wir auch den Lehrinhalt und die Lehrform des Briefes als paulinisch anerkennen, so nöthigt uns hinwieder die äußere Anordnung und ganz besonders die Sprache und die Schreibweise, worin der Brief abgefaßt ist, ihn dem Weltapostel abzusprechen. So durchkreuzen sich also innere und äußere Gründe und Gegengründe und lassen uns nicht zu einem bestimmten Urtheile kommen.

Was ist nun hier zu thun? Sollen wir daran verzweifeln, je den wahren Verfasser des Briefes an die Hebräer zu finden? — Wir können hier bei so bewandten Umständen allerdings nur Vermuthungen aufstellen; aber es sind Vermuthungen, für welche die größte Wahrscheinlichkeit spricht. Wenn wir nämlich mit Feilmoser annehmen, daß ein Schüler und vertrauter Mitarbeiter des Apostels den Brief als eine Art Homilie bis 13, 17 selbstständig ausgearbeitet habe, wenn wir ferner annehmen, daß der h. Paulus diese von seinem Schüler entworfene Abhandlung mit einem kurzen Zu-

satze (13, 18 ff.), worin er von sich einige persönliche Nachrichten gibt, Grüße und den Segenswunsch hinzufügt, und wodurch er das ganze Schreiben als das seinige adoptirt, an eine bestimmte Gemeinde von Judenchristen überschickt habe, — so lösen sich auf einmal alle innern und äußern Widersprüche. Dann erklärt sich das Schwanken der Tradition in den ersten Jahrhunderten; denn man konnte da mit eben soviel Grund sagen, der Brief sei von Paulus, als er sei von einem seiner Mitarbeiter; dann ist auch bei aller Uebereinstimmung des Lehrinhalts und der Lehrform die Sprach- und Stylverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den paulinischen Briefen nicht mehr auffallend. Mit dieser Annahme treten wir auch dem Ausspruche des Concils von Trient, welches den Brief an die Hebräer zu den paulinischen Briefen zählt, nicht zu nahe. Denn ist der Lehrinhalt des Briefes durchaus paulinisch und hat der Apostel durch den beigefügten Zusatz ihn als eigenes Werk gleichsam adoptirt, so können wir ihn mit allem Rechte einen Brief Pauli nennen.

18. Welcher von den Schülern und Mitarbeitern des Apostels hat nun aber den Brief verfaßt? Diese letzte Frage, welche sich uns hier aufdringt, kann wiederum mit völliger Sicherheit nicht beantwortet werden. Luther war der Erste, der den Apollos für den Verfasser des Briefes an die Hebräer hielt, und diese Ansicht ist in der neuesten Zeit von Bleek mit vieler Gewandtheit vertheidigt. Von Apollos wird Apstg. 18, 24 gesagt, er sei ein Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει und ein ἀνὴρ λόγιος καὶ δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς gewesen. Als ein Alexandriner, sagt man nun, gebe der Verfasser des Briefes an die Hebräer sich zu erkennen durch sein Geschick in der typischen Auslegung, welche damals in Alexandrien besonders geläufig war: ferner durch seine Verwandtschaft mit dem alexandrinischen Philosophen Philo in Lehrweise, Vorstellungen und selbst in einzelnen Sprachweisen. Daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer aber ein „beredter Mann und mächtig in der Schrift" gewesen sei, bezeuge der ganze Brief hinlänglich. So annehmbar dieses Alles nun auch scheint, so tragen wir doch Bedenken, dieser Ansicht beizupflichten und zwar deshalb, weil das ganze kirchliche Alterthum durchaus von Apollos als

Verfasser des Briefes schweigt. Vielmehr schwankte von der Zeit des Clemens von Alexandrien, Tertullian und Origenes die Meinung zwischen Lukas, dem h. Clemens von Rom und Barnabas. Für Letztern spricht Tertullian in der schon oben berührten Stelle de pudicitia cap. 20, und der h. Hieronymus sagt epist. VI. ad Dard. von dem Briefe an die Hebräer: „Licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur.“ Allein wenn das noch vorhandene Schreiben, welches des Barnabas Namen an der Spitze trägt, ächt ist (wogegen sich allerdings manche Zweifel erheben lassen), so ist der Brief an die Hebräer gewiß nicht von demselben Verfasser. Denn jener Brief des Barnabas steht in Rücksicht sowohl seines Inhaltes als auch seiner Form zu tief unter dem Briefe an die Hebräer, als daß beide Briefe von demselben Verfasser herrühren können. Außerdem spricht auch die kirchliche Ueberlieferung mehr für den h. Lukas und für den h. Clemens von Rom. Schon Origenes konnte sich für die Meinung, daß Clemens von Rom oder Lukas den Brief geschrieben habe, auf eine frühere Ueberlieferung (ἱστορία) berufen. Für Lukas als den Verfasser des Briefes spricht allerdings der Umstand, den schon Clemens von Alexandrien bemerkte, daß die Sprache des Briefes an die Hebräer mit der der Apostelgeschichte die größte Aehnlichkeit hat, und daß sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Wörtern und Phrasen aufzählen läßt, welche der Brief an die Hebräer mit keiner der andern neutestamentlichen Schriften, als mit denen des Lukas gemein hat. Allein wenn wir bedenken, daß von Origenes, Eusebius, Steph. Gobarus, Philastrius u. A. neben Barnabas oder Lukas immer auch der h. Clemens von Rom als Verfasser oder Uebersetzer des Briefes an die Hebräer genannt wird, wenn wir dann noch den wichtigen Umstand hinzunehmen, auf welchen schon Eusebius [1]) und der h. Hieronymus [2]) aufmerksam machen, daß der h. Clemens von Rom in sei-

---

[1]) Hist. eccles. l. 3, 38.

[2]) Cat. Script. eccl. c. 15: Clemens scripsit ex persona romanae ecclesiae ad ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est.

nem anerkannt ächten Briefe an die Korinther nicht nur ganze Stellen wörtlich aus dem Briefe an die Hebräer anführt (vgl. oben S. 4, 3), sondern auch so viele Gedanken damit gemein hat, daß beide Briefe die größte Aehnlichkeit haben, so können wir nicht umhin, uns mit Erasmus für den h. Clemens von Rom als Concipienten des Briefes an die Hebräer zu entscheiden.

§. 2. Die ersten Empfänger des Briefes.

1. Die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer werden in der Ueberschrift durch die Worte πρὸς Ἑβραίους bezeichnet. Da diese Aufschrift schon bei Tertullian und Clemens von Alexandrien erscheint, so spricht sich darin die älteste Tradition über die ersten Leser des Briefes aus, wenn wir nicht gar mit Manchen diese Worte als eine vom h. Paulus selbst beigefügte Adresse ansehen wollen. Es fragt sich nur, welche unter diesem Ausdrucke Ἑβραῖοι speciell zu verstehen sind; denn an Judenchristen überhaupt hier zu denken, wozu der allgemeine Ausdruck Ἑβραῖοι verleiten könnte, verbieten die besondern Bezeichnungen und die persönlichen Verhältnisse des Verfassers zu seinen Lesern, die im Briefe selbst bezeichnet werden (vgl. 5, 11 ff. 6, 9 ff. 10, 32 ff. 12, 4, besonders 13, 7. 18 f. 23 ff.). Wenn Paulus 13, 23 verspricht, seine Leser mit Timotheus zu besuchen, so muß er doch an besondere Leser und kann nicht an die Judenchristen überhaupt gedacht haben. —

2. Nach dem biblischen und ältesten kirchlichen Sprachgebrauche hat das Wort Ἑβραῖοι auch eine specielle Bedeutung und bezeichnet im Gegensatze zu Ἑλληνισταί die hebräisch d. i. aramäisch redenden Judenchristen, also Palästinenser, wohingegen durch Ἑλληνισταί die griechisch redenden Judenchristen bezeichnet werden (vgl. besonders Apstg. 6, 1). Auf Judenchristen in Palästina deuten auch die Hauptmerkmale, welche der Brief selbst von der äußern Stellung und dem religiösen Zustande der Leser an die Hand gibt. Da nämlich a) in dem Briefe durchaus gar keine Beziehung auf Heidenchristen vorkommt, so müssen wir annehmen, daß die Leser des Briefes in kei-

ner Berührung mit ihnen gestanden haben. Eine solche aus bloßen Judenchristen bestehende Gemeinde möchte sich aber damals außerhalb Palästina wohl nirgends gefunden haben. Dann b) die starke Hinneigung der Leser zum Rückfalle ins Judenthum, ihre Vorliebe für den jüdischen Opferdienst, insbesondere für Opfer- und Festmahlzeiten, die der Verfasser bekämpft, lassen sich gewiß am besten bei solchen Judenchristen begreifen, welche selbst noch Augenzeugen des prächtigen Tempelkultus in Jerusalem waren. Auch weiset c) die Voraussetzung des noch bestehenden, ja gleichsam noch vor Augen stehenden Tempeldienstes (vgl. 8, 4. 9, 6 ff. 10, 1 ff. 11. 13, 10 f.), die Schmach, welche die Leser von ihren Volksgenossen zu dulden hatten (13, 13), nach Palästina hin. Hier hatten die Christen bereits Mißhandlungen, öffentliche Beschimpfungen, Plünderungen ihrer Habe (10, 32 ff. vgl. Apstg. 8, 1; 26, 10 ff.) zu erdulden gehabt. Endlich d) leiten die Worte 13, 7: „Gedenket eurer Vorsteher, sehet auf den Ausgang ihres Wandels, folget nach ihrem Glauben" direkt auf die Gemeinde in Jerusalem, wo schon der h. Stephanus und Jakobus ihr Blut für den Glauben vergossen hatten. Auch die Stelle 13, 12, wo es ohne weitere Bestimmung heißt, Christus habe gelitten *ἔξω τῆς πύλης* „außen vor dem Thore", scheint Leser vorauszusetzen, welche in oder bei der Stadt Jerusalem lebten. Wir müssen also durchaus dem Clemens v. Alex., Eusebius, Hieronymus und Chrysostomus beistimmen, welche behaupten, daß palästinensische Judenchristen die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer gewesen seien. Auch die meisten neuern Exegeten sind dieser Ansicht beigetreten.

§. 3. Die Ursprache des Briefes.

1. Wenn, wie wir eben gezeigt haben, die ersten Leser des Briefes Judenchristen in Palästina waren, so sollte man von vorn herein vermuthen, daß derselbe ursprünglich in dem landesüblichen Dialekte nämlich aramäisch oder doch wenigstens hebräisch geschrieben und erst später ins Griechische übersetzt sei. Und wirklich behaupten mehrere KVV., Clemens von Alexandrien, Eusebius, Hieronymus und Andere

nach ihnen, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt und von dem h. Lukas oder vom h. Clemens ins Griechische übersetzt sei. Allein diese Behauptung beruhete nicht auf einem geschichtlichen Zeugnisse (denn das ganze Alterthum kennt keinen, der je eine hebräische Ur- oder Abschrift gesehen), sondern auf kritischen Vermuthungen, um sich die Verschiedenheit der Sprache dieses Briefes von den übrigen paulinischen Briefen zu erklären. Daher läßt auch der gelehrte Origenes diese Behauptung seines Lehrers ganz fallen, und sucht die Sprachverschiedenheit anders zu erklären. Wir sind also in der Untersuchung über die Ursprache des Briefes an die Hebräer auf innere Gründe hingewiesen und aus diesen haben Hug und Andere bis zur vollen Evidenz bewiesen, daß der Brief ursprünglich griechisch geschrieben sei.

2. Die Gründe für diesen Beweis werden hergenommen zuerst aus dem Styl und der Schreibart des Briefes. Der Styl des Briefes ist für eine Uebersetzung viel zu voll und fließend, und es herrscht darin ein Periodenbau, dessen die hebräische und aramäische Sprache überhaupt gar nicht fähig ist. Dies scheint auch der h. Hieronymus, sonst ein Vertheidiger des hebräischen Urtextes, wohl gefühlt zu haben; denn er nimmt eine Verschönerung durch den Uebersetzer an. Er sagt: Scripserat (Paulus) ut Hebraeus Hebraeis hebraice i. e. suo eloquio dissertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo eloquentius verterentur in Graecum. Und: Quem (Clementem) aiunt ipsi (Paulo) adiunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. — Dann beruft man sich ferner mit Recht auf die in dem Briefe vorkommenden Paronomasien d. h. Verbindungen ähnlich klingender Wörter z. B. 5, 8: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν — 13, 14: οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πολιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν u. s. w. Solche Paronomasien lassen sich in Uebersetzungen sehr schwer anbringen und sie sind in dem Briefe an die Hebräer zu zahlreich, als daß sie aus Zufall sollten entstanden sein.

3. Der schlagendste Beweis für den griechischen Urtext des Briefes an die Hebräer liegt aber in dem Umstande,

daß der Verfasser immer nach der LXX citirt, selbst auch da, wo diese von dem hebräischen Texte abweicht. Die Annahme, daß der Uebersetzer in seiner Uebersetzung die hebräischen Citate aus dem A. T. mit denen der LXX vertauscht habe, ist deshalb nicht statthaft, weil bisweilen das ganze Argument sich gerade um ein vom hebräischen Texte abweichendes Wort der LXX dreht. Wir wollen hier nur die bedeutendsten Stellen anführen. So sagt der Verfasser 10, 5 ff., daß Christus durch die einmalige Darbringung seines Leibes alle Menschen entsündigt und die alttestamentlichen Opfer aufgehoben habe, und er beruft sich hierfür auf die Stelle Ps. 40, 7, wo es nach der LXX heißt: σῶμα κατηρτίσω μοι. Diese Worte bestimmen hier den ganzen Gedankengang. Statt dieser Worte der LXX: „Du hast mir einen Leib bereitet" hat nun aber der hebräische Text: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי „Ohren hast du mir durchbohrt." Nehmen wir also an, der Verfasser habe ursprünglich hebräisch geschrieben, so fällt die ganze Beweisführung in sich zusammen. — Ferner Habak. 2, 4 heißt es nach dem hebräischen Texte wörtlich so: „Siehe vermessen nicht gerade ist seine Seele in ihm." Die LXX aber übersetzt diese Stelle mit: ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ „wenn er sich zaghaft zurückzieht, so hat meine Seele keinen Gefallen an ihm." Nur diese vom hebräischen Texte abweichende Uebersetzung und nicht den hebräischen Text selbst konnte der Verfasser brauchen, um den Gegensatz zwischen ὑποστολή und πίστις hervorzuheben, wie er 10, 39 thut. — Weil endlich die LXX Ps. 8, 6. 97, 7 das Wort אֱלֹהִים mit ἄγγελοι übersetzt, konnte der Verfasser des Briefes an die Hebräer 2, 6—8 auf diese Stellen den Beweis gründen, daß Christus über die Engel erhaben, aber für kurze Zeit unter dieselben erniedrigt worden sei. — Hug hebt zum Beweise, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich griechisch geschrieben sei, besonders noch das Wort διαθήκη hervor, welches der Verfasser 9, 15 ff. zuerst in der Bedeutung von Bund, dann aber in der Bedeutung von Vermächtniß gebraucht und auf letztere Bedeutung den Beweis gründet, daß Christus sterben mußte. Hätte, sagt Hug, der Verfasser ursprünglich hebräisch geschrieben, so hätte er hier das

Wort בְּרִית gebrauchen müssen; dieses Wort hat aber nur die Bedeutung von Bund, niemals die von Vermächtniß, und somit hätte im Hebräischen die ganze Beweisführung nicht gepaßt. Allein mit Recht ist hiergegen von Andern bemerkt worden, daß das Aramäische דְיָתִיקִי und קְיָם beide Bedeutungen zulasse, dieser Grund also die Annahme nicht ausschließe, daß der Verfasser ursprünglich aramäisch geschrieben habe.

4. Aber wie konnte der Verfasser an Leser, deren Muttersprache die aramäische war, griechisch schreiben? Diese Frage beantwortet sich leicht durch die Bemerkung, daß damals in Palästina das Griechische allgemein bekannt war. Um dieses aber nachzuweisen, genügt es auf die Stelle Apstg. 21, 40 hinzuweisen. Dort verlangt der Apostel Paulus zu Jerusalem bei einem gegen ihn entstandenen Auflauf zum Volke zu sprechen; dasselbe erwartet von ihm eine Anrede in griechischer Sprache; da er aber aramäisch zu sprechen beginnt, werden sie noch stiller und hören aufmerksamer zu. Die Erwartung einer griechischen Anrede setzt aber voraus, daß die Zuhörer dieser Sprache mächtig waren. Auch der allgemeine Gebrauch der LXX bei den palästinischen Juden ist hier nicht unberücksichtigt zu lassen.

§. 4. Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

1. Was zunächst den Ort der Abfassung des Briefes angeht, so hängt die Bestimmung desselben zum Theil von der Erklärung der Stelle 13, 24 ab. Dort sagt der Verfasser: „Es grüßen euch οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας." Viele neuere Ausleger erklären diesen Ausdruck dahin, daß er „aus Italien Gekommene, Flüchtlinge aus Italien" bezeichne. Nach dieser Erklärung deuteten dann diese Worte auf einen andern Abfassungsort als Italien; denn von den „aus Italien Gekommenen" konnte der Verfasser nur grüßen, wenn er sich selbst nicht in Italien befand. Allein diese Deutung ist von der exegetischen Tradition durchaus verlassen. Alle ältere Interpreten faßten den Ausdruck οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας als eine Umschreibung des gentile = οἱ Ἰταλιῶται, so daß also dadurch italiänische Christen, von

denen der Verfasser grüßt, bezeichnet werden. Daß die Lokalpräpositionen ἀπὸ und ἐκ häufig zu solchen Umschreibungen des gentile gebraucht werden, läßt sich leicht nachweisen. So bezeichnet Apstg. 17, 13 οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι nicht: „Juden die von Thessalonich gekommen sind", sondern „Juden zu Thessalonich, thessalonichsche Juden." Ganz ähnlich bezeichnet der Ausdruck οἱ ἀπὸ χώρας nicht bloß qui rure veniunt, sondern auch qui rure degunt d. i. „Landleute." Hiernach ist also der Brief in Italien verfaßt. Dafür stimmen auch die Unterschriften der alten Codices: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης oder ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.

2. Nähere Bestimmungen über den Ort und zugleich auch über die Zeit der Abfassung des Briefes ergeben sich aus 13, 19. 23. Wie wir aus diesen Stellen sehen, ist der Verfasser gefangen, hofft aber in Kurzem seinen Lesern wiedergegeben zu werden; Timotheus ist bereits in Freiheit gesetzt und nicht mehr beim Verfasser anwesend, als er diesen Brief schrieb; er hofft aber, daß er bald zu ihm zurückkehrt, dann will er mit diesem seine Leser besuchen. Alles dieses weiset auf die Gefangenschaft des Apostels zu Rom hin und zwar, wenn wir Andeutungen aus seinen andern Briefen hinzunehmen, auf die letzte Periode der ersten römischen Gefangenschaft. In dem Briefe an die Philipper nämlich, welchen der Apostel in dieser ersten römischen Gefangenschaft schrieb, verspricht er diesen, sobald seine Sache in Rom sich völlig entschieden habe, ihnen den Timotheus zuzusenden. Denn er wollte selbst über Macedonien nach Kleinasien gehen; im Briefe an Philemon V. 22 bestellt er sich schon eine Herberge bei diesem in Kolossä. Bevor er aber diese Reise antrat, mußte er erst von dem Stande der Dinge in diesen Gegenden Kunde einziehen, um sich nicht zwecklos seinen Feinden auszusetzen (vgl. Röm. 15, 23. Apstg. 20, 3). Diese Kunde sollte nun Timotheus einziehen; und wenn dieser, sagt der Apostel hier 13, 23, bald zurückkehrt, will er auch seine Leser besuchen, will er seine Reise über Kleinasien hinaus bis nach Palästina ausdehnen. Ob der h. Paulus diesen Plan ausgeführt habe, ist unbekannt. Der Brief an die Hebräer wurde also verfaßt in

Rom kurz vor dem Ende der ersten Gefangenschaft des Apostels daselbst, also etwa im Anfange des Jahres 63 n. Chr. (S. allg. Einl. S. 50.)

§. 5. Zweck, Inhalt und Wichtigkeit des Briefes.

1. Am Schlusse des Briefes 13, 22 wird das ganze vorhergehende Schreiben ein λόγος τῆς παρακλήσεως „ein Wort des Zuspruchs, der Ermahnung" genannt, und mit dieser Benennung wird der eigentliche Zweck des Briefes hinlänglich angedeutet. Der h. Verfasser will, wie aus dem ganzen Inhalte sich ergibt, seine Leser, Judenchristen in Palästina, vor Abfall vom Christenthume und Rückfall ins Judenthum nachdrücklichst warnen und sie zum festen Bestande im Glauben dringend ermahnen. Die ersten Judenchristen nämlich zogen sich nicht gleich bei ihrem Uebertritte zum Christenthume von der religiösen Gemeinschaft mit ihren Volksgenossen zurück, sondern nach dem Beispiele Christi und der Apostel nahmen sie noch immer Theil an den jüdischen Festen, an den gottesdienstlichen Versammlungen, Opfern u. s. w. Obwohl Christen blieben die meisten von ihnen treue Beobachter des mosaischen Gesetzes. Dies konnte geduldet werden, so lange der Mittelpunkt des jüdischen Cultus, Jerusalem und der Tempel noch bestand; nur durfte man nicht die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes als durchaus nothwendig für den Christen erklären. Allein auch hierzu waren viele Judenchristen geneigt. Viele betrachteten das Christenthum nur als eine höhere Stufe des Judenthums und meinten, daß die Heiden nothwendig den Durchgang durch das Judenthum nehmen müßten, wenn sie in das Christenthum eintreten wollten. Sie waren daher unwillig, als sie vernahmen, daß die Heiden ohne Weiteres in die Kirche Christi aufgenommen wurden (Apstg. 11, 2. 3), und dieser Unwille steigerte sich noch mehr, als sie hörten, daß Paulus überall den Heiden verkünde, daß der Christ als solcher frei sei vom alttestamentlichen Gesetze. Diese Lehre von der christlichen Freiheit brachte eine gewaltige Gährung unter den Judenchristen in Palästina hervor und ein großer Theil von ihnen trat in eine scharfe Opposition zum h. Pau-

lus. Diese Opposition steigerte dann noch ihren Eifer für die alte Religionsordnung, ihre Hingebung an die altgesetzlichen Formen, und da sie ohne Zweifel von ihren Stammesgenossen ihres christlichen Glaubens wegen Spott und Hohn zu erdulden hatten, und der Tempel mit seinem glanzvollen Cultus noch immer vor ihren Augen dastand, so wurden Manche wankend in ihrem Glauben und schwebten in Gefahr, ins Judenthum zurückzufallen. Vor diesem Rückfall will nun der h. Verfasser seine Leser warnen und sie zum treuen Festhalten am christlichen Glauben ermahnen.

2. Um aber seiner Warnung und Ermahnnng eine feste Grundlage zu geben, vergleicht er den alten Bund mit dem neuen von Christo gestifteten Bunde, und zeigt die Vorzüge des letztern vor dem erstern. Dies geschieht vorzüglich von Kap. 1, 1 — 10, 18; man kann daher diesen Theil füglich den dogmatischen nennen. Als Vergleichungspunkte sind hier, wie es ganz in der Natur der Sache lag, drei hervorgehoben, und hiernach zerfällt der dogmatische Theil in drei Abschnitte:

I. Der erste Abschnitt handelt vom Mittleramte 1, 1 — 4, 13. Den alten Bund vermittelten nach der jüdischen Tradition die Engel und zwar durch Moses; der Vermittler des neuen Bundes ist Christus. Christus aber ist erhaben

a) über die Engel, denn Christus ist es, durch den Gott die Welt erschaffen hat und erhält; er ist der Ausstrahl der göttlichen Herrlichkeit, der Abdruck des göttlichen Wesens; er ist der Sohn Gottes, die Engel aber sind nur dienende Geister, gesandt zum Dienste der Menschen. Zwar ist Christus als Mensch scheinbar unter die Engel erniedrigt; aber diese Erniedrigung geschah nur für eine kurze Zeit, und zwar zur Erlösung des Menschengeschlechtes. Dann hat Gott ihn auch als Menschen erhöht und über Alles, also auch über die Engel gesetzt. Kap. 1 und 2. — Christus ist erhaben

b) über Moses und zwar erhaben über ihn in demselben Maaße, als der Erbauer eines Hauses über das Haus selbst, der Sohn und Erbe des Hauses über

den Knecht erhaben ist. Kap. 3, 1—6. An di
dogmatische Exposition schließt sich dann eine nachdrü
liche Warnung vor Unglauben und Abfall. Kap. 3,
— 4, 13.

II. Im *zweiten* Abschnitte wird gehandelt vom *Priest*
thume Kap. 4, 14 — 8, 13. Nachdem mit wenig
Worten das Wesen des Priesterthums überhaupt angeg
ben ist, wird die Vergleichung des Priesterthums Chri
mit dem alttestamentlichen Priesterthume im Einzelne
durchgeführt:

a) das Priesterthum des A. B. war nach der Ordnun
des *Aaron*; Christus aber ist Hoherpriester des N. B
nach der Ordnung des *Melchisedek*. Melchisede
aber stand höher als Abraham, wie schon daraus er
hellt, daß er von diesem den Zehnten empfing un
ihn segnete; um so mehr war er also auch erhabe
über die *Nachkommen* Abraham's, über Aaron un
die aaronitischen Priester. Somit ist also das Prie
sterthum des N. B., welches nach der Ordnung de
Melchisedek ist, höher, als das des A. B., welche
nach der Ordnung des Aaron war.

b) Die Hohenpriester des A. B. *wechselten* durch de
Tod. Christus aber bleibt für *immer* der Hohepri
ster des N. B.

c) Der Hohepriester des A. B. war, wie das ganze Vol
selbst *mit Sünden behaftet*, und mußte deshal
zuerst für seine eigenen Sünden Opfer bringen, e
er die Sünden des Volkes sühnen konnte. Christu
aber war *ohne Sünde* und konnte deshalb ein re
nes und unbeflecktes Opfer darbringen.

d) Christus ist Hoherpriester im *Himmel*; die Priest
des A. B. sind es im *irdischen* Tempel. — Die
ser letzte Punkt bildet den Uebergang zum

III. *dritten* Abschnitte, in welchem von der *Cultus*
stätte und dem *Opfer* die Rede ist. Kap. 9, 1 — 10, 18

a) Die jüdische Cultusstätte war nur ein Vorbild de
himmlischen Heiligthums, in welches Christus, unse
Hoherpriester, eingegangen ist.

b) Die Thieropfer des A. B. vermochten nicht die Menschen wahrhaft innerlich zu reinigen und von ihrem Schuldbewußtsein zu befreien; ihre oftmalige Wiederholung beweiset dies hinlänglich. Sie sollten nur in dem Menschen das Bewußtsein der Schuld fortwährend wach erhalten und vorbildlich hindeuten auf das eine Opfer des Gehorsams, welches Christus darbrachte und durch welches er die Erlösung für alle Zeiten und Geschlechter vollbrachte.

Soweit die dogmatische Beweisführung dieses Briefes; sie ist aber nur die Folie für die Ermahnungen und Warnungen, nur die Basis, auf welche der h. Verfasser seinen Beweis über die große Gefahr des Abfalles vom Glauben stützt.

Der zweite Theil, den man den paränetischen nennen kann, von Kap. 10, 19 — 13, 25, enthält zuerst eine Ermunterung zum standhaften Verharren im Glauben, indem der h. Verfasser hinweiset auf den hohen Werth des Glaubens und auf die Beispiele der Glaubenshelden des A. T. Dann folgen Ermahnungen zur Gedüld im Leiden, und zuletzt persönliche Nachrichten, Segenswünsche, Grüße.

3. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich schon von selbst die hohe Wichtigkeit des Briefes an die Hebräer. In keiner Schrift des neutestamentlichen Canons wird uns die Bedeutung des alten Bundes und sein Verhältniß zum neuen so allseitig und klar dargestellt als eben in diesem Briefe. Was der h. Verfasser 10, 1 selbst sagt, daß der A. B. der Schatten, das Vorbild des N. B. sei, ist Grundgedanke, der sich durch den ganzen Brief zieht, mit wunderbarer Tiefe wird überall die typische Bedeutung des A. T. nachgewiesen. Der Brief an die Hebräer daher die beste Einleitung ins A. T., und wer zum wahren Verständniß nicht des Buchstabens sondern des Geistes der h. Bücher des A. T. gelangen will, der muß durch ihn den Durchgang nehmen. Außerdem ist es die wichtige Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi und seinem Opfer, welche in diesem Briefe ihre allseitige Betrachtung findet.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 10, 18.)

Erster Abschnitt.

Christus, der Mittler des neuen Bun[illegible] ist erhaben über die Engel und über Moses.

(1, 1 — 4, 13.)

§. 1. Christi Erhabenheit über alle Engel.

1, 1 — 2, 4.

Gleich im Anfange V. 1—3 legt der Verfasser das H[illegible] thema des ganzen Briefes, den Vorzug des N. B. [illegible] dem A., in wenigen aber äußerst kräftigen Zügen vor[illegible] gen: die frühern Offenbarungen Gottes im A. B. [illegible] zuckten nur, wie einzelne Blitzstrahlen, nun und dann [illegible] allgemeine Finsterniß; in Christo aber, dem Sohne G[illegible] durch den Gott die Welt erschuf und fortwährend er[illegible] erschien uns der Ausstrahl der Herrlichkeit, der Abdruck [illegible] Wesenheit Gottes selbst, ging uns gleichsam die S[illegible] der Wahrheit auf, die alles Dunkel verscheucht. Sofort [illegible] dann die Erhabenheit Christi über alle Engel aus St[illegible] des A. T. nachgewiesen und daran eine Ermahnung [illegible] Festhalten am Glauben geknüpft.

V. 1 ff. „Nachdem in vielfältiger und [illegible] artiger Weise vordem Gott zu den Vätern [illegible] redet durch die Propheten, hat er in diesen [illegible] ten Tagen zu uns geredet im Sohne, welche[illegible] gesetzt hat zum Erben von Allem, durch [illegible] chen er auch die Welten erschaffen hat; wel[illegible]

als der, der da ist der Ausstrahl seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens und der Alles trägt durch das Wort seiner Macht, nachdem er Reinigung von Sünden vollbracht hatte, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe, indem er einen um so höhern Vorzug vor den Engeln erlangt hat, je vorzüglicher der Name ist, den er vor ihnen ererbt hat. — Dieser Eingang hat Aehnlichkeit mit dem Proömium des Evangeliums Joh. 1, 1—14. Die beiden Adverbia *πολυμερῶς* und *πολυτρόπως* sind keine bloße rhetorische Amplifikation und beide zusammen gleichbedeutend mit *διαφόρως*, wie der h. Chrysostomus will; sondern jenes bezieht sich auf die verschiedenen Perioden und Maaße, dieses auf die verschiedenen Arten der alttestamentlichen Offenbarung. Im A. B. offenbarte Gott die Wahrheit *πολυμερῶς* „vieltheilig" d. i. bruchstückweise, bald durch den Einen dieses, bald durch den Andern jenes verkündend, z. B. durch den Propheten Jesaias die Geburt des Messias von einer Jungfrau, sein Leiden, durch Daniel die Zeit seiner Ankunft, durch Jonas sein Begräbniß, durch Malachias die Ankunft des Vorläufers Christi u. s. w. — im N. B. aber hat Gott die ganze volle Wahrheit im Sohne, welchem er den Geist ohne Maaß (*οὐκ ἐκ μέτρου* Joh. 3, 34) gab, geoffenbart. Ferner im A. B. offenbarte Gott die Wahrheit *πολυτρόπως* verschiedenartig, bald durch Träume, bald durch Verzückungen, bald durch Erscheinungen, bald durch [illegible]sprachen u. s. w. — im N. B. aber offenbarte sich die Wahrheit wesenhaft, sichtbar im fleischgewordenen Sohne. *Πάλαι* steht hier im Gegensatze zu dem folgenden *ἐπ᾿ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*, und bezeichnet die ganze Zeit des A. B. Der Ausdruck nämlich *ἐπ᾿ ἐσχάτου τ. ἡ.* ist eine Uebersetzung des hebräischen בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, durch welche Phrase im A. T. die Zeit des Messiasreiches, als der letzten und höchsten Entwicklung des Gottesreiches auf Erden, bezeichnet wurde, und welche von den LXX bald durch *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (Ies. 2, 2), bald durch *ἐπ᾿ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (1. Mos. 49 1. 5. Mos. 32, 10 u. a.), bald endlich wie hier durch *ἐπ᾿ ἐσχάτου τ. ἡ.* (4. Mos. 24, 14.

Dan. 10, 14) übersetzt wird. Von den hh. Schriftstellern des N. T. gebraucht hat der Ausdruck eine doppelte Bedeutung. Steht er, wie hier, im Gegensatze zu der alttestamentlichen Vorzeit, so bezeichnet er die christliche Weltzeit, mithin die Gegenwart (vgl. den Ausdruck ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων 9, 26). Wenn aber von etwas noch Zukünftigem die Rede ist, so bezeichnet der Ausdruck die Zeit, welche der zweiten Ankunft Christi unmittelbar vorhergeht, vgl. 2. Tim. 3, 1. 2. Petr. 3, 3. — Der Gebrauch des λαλεῖν im Sinne von „göttlicher Offenbarung", wie das hebräische דִּבֵּר ist unserm Briefe eigenthümlich, vgl. 2, 2. 9, 19. 11, 18 u. a. St. — Das ἐν τοῖς προφήταις steht dem ἐν υἱῷ gegenüber: Im A. B. hat Gott geredet durch die Propheten, die bloße Menschen waren; jetzt aber hat er gesprochen durch einen, der mehr als Prophet, der Sohn ist; daher auch ἐν υἱῷ ohne Artikel. Die Präp. ἐν ist hier, wie oft im N. T. = διὰ, dem hebräischen בְּ entsprechend.

V. 2. 3. In diesen Relativsätzen wird nun der Sohn, durch welchen Gott geredet hat, nach seiner göttlichen und menschlichen Natur und Wesenheit näher beschrieben. Er ist a) der Erbe und somit auch der Herr des ganzen Weltalls: ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. „Sohn" und „Erbe" sind beim Apostel Paulus korrelate Begriffe vgl. Gal. 4, 7: „Wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott." Röm. 8, 17. Ebenso bezeichnet κληρόνομος und κληρονομία nach alttestamentlichem Sprachgebrauche nicht bloß unser „Erbe" und „Erbschaft", sondern auch zugleich „Herr" und „Herrschaft" (vgl. Ps. 2, 8). Also als Sohn ist Christus der Erbe und Herr von Allem. πάντων als Neutrum bezeichnet hier wie Kol. 1, 16 die Gesammtheit aller Dinge. Es heißt hier aber ἔθηκε und nicht ἐστί und mit Recht deuten schon der h. Chrysostomus, Theodoret u. A. diesen Ausdruck auf die menschliche Natur in Christo. Als Gott war Christus vom Anfange an der Herr aller Dinge, weil durch ihn Alles erschaffen war; als Mensch ist er aber in der Zeit Erbe und Herr von Allem geworden und zwar dadurch, daß er als Gottmensch die zweite Schöpfung d. i. die Erlö-

fung der ganzen Kreatur vollbrachte. Dadurch hat Christus sich ein gottmenschliches Reich gegründet, und jemehr dieses sein Erlösungswerk in die Herzen der Menschen Eingang findet, desto weiter verbreitet sich sein Reich, seine Herrschaft, bis zuletzt Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legt und der Gottmensch am Ende der Tage wiedererscheint, um sein volles Erbe anzutreten. — Der Sohn ist b) Vermittler der Schöpfung: δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Wie das καὶ andeutet, enthält dieser Satz zugleich den Grund zu dem vorhergehenden ὃν ἔθηκεν κ. τ. λ. Christus ist zum Erben eingesetzt, weil er es auch ist, „durch welchen Gott die Welten geschaffen hat." Nur weil Christus als zweite Person in der Gottheit der Vermittler der ersten Schöpfung war, konnte er als Gottmensch auch der Vermittler der zweiten Schöpfung, der Erlösung, und somit Erbe von Allem werden. Das διά ist hier nicht mit „wegen", sondern mit „durch" zu übersetzen; denn es soll nicht die causa finalis, sondern die causa instrumentalis bezeichnen. Αἰών heißt wie das hebräische עוֹלָם zunächst die Weltzeit; dann aber auch das, was in der Zeit ist, die Welt selbst. — Dasselbe, was hier vom Sohne ausgesagt wird, sagt der h. Johannes 1, 3. 10 vom göttlichen Logos: πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο... ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο. Besonders ist hier zu vergleichen die Stelle Kol. 1, 15 ff., wo der Apostel Christum „das Bild des unsichtbaren Gottes, den vor aller Kreatur Erzeugten" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) nennt, und dann begründend fortfährt: „denn durch ihn ist Alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare... Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen (πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται)." In der innern ewigen Selbstoffenbarung, worin die Eine Gottheit zur Dreipersönlichkeit sich entfaltet, schaut der Vater sich selbst im Sohne durch den h. Geist. Eben weil aber der Vater im Sohne sich selbst schaut, schaut er in ihm von Ewigkeit her auch alle seine Werke, die er in der Zeit schaffen will. Der Sohn ist also, wie das Princip der Offenbarung Gottes ad intra, so auch der Träger aller Offenbarungen Gottes ad extra; er ist somit der Vermittler (διά) sowohl der ersten

materiellen Schöpfung, als auch der zweiten geistigen Schöpfung, der Erlösung. — Schon beim Philo findet sich Lehre, wenn er z. B. de Monarch. lib. II. §. 5 sagt: γος δέ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι᾽ οὗ σύμπας ὁ κό ἐδημιουργεῖτο. Nur lief bei ihm diese Lehre vom L Gottes in Pantheismus aus, und bei aller Aehnlichkei Ausdruckes herrscht doch zwischen ihm und dem Apostel himmelweiter Unterschied. — Der Sohn ist c) wie der ter von Ewigkeit und mit diesem von gleicher We heit: ὅς ὢν ἀπαύγασμα τ. δ.... Das Wort ἀπαύ γασμα hat eine doppelte Bedeutung; es heißt sowohl A strahl als auch Rückstrahl, Abglanz. In der Bedeutung finden wir das Wort auch beim Philo, der menschlichen Geist τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖο ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα nennt, und in eben dieser deutung fassen wir es hier nach dem Vorgange fast griechischen KVV. δόξα ist der Glanz und in dieser ner ursprünglichen Bedeutung ist das Wort auch hie fassen. Das dem ganzen Ausdrucke ἀπαυγ. τ. δόξη Grunde liegende Bild ist hergenommen vom Lichte, denn überhaupt die h. Schrift es liebt, Gottes Wesen, in sich klare, kräftige, und die Menschen erhellende, dem Symbole des Lichtes darzustellen. Wenn also Concilium von Nicäa den Sohn Gottes als φῶς ἐκ τός bezeichnet, so drückt es dasselbe aus, als wenn h. Verfasser hier den Sohn „den Ausstrahl des Glan Gottes nennt. Wollen wir dieses Symbol weiter aus ten, so liegt, da das Licht gleich bei seinem Entstehen nen Glanz allumher ausstrahlt, in dem ἀπαύγασμα indirekt die Coäternität des Sohnes mit dem Vater gesprochen, wie dieses schon der h. Gregor von Nyssa merkt. Wie hier der Sohn, so wird Weish. 7, 26 göttliche σοφία genannt das ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊ und die ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης. — Sohn heißt ferner: χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Das W χαρακτήρ (von χαράσσειν, welches ohne Zweifel mit hebräischen חָרַשׁ, חָרַץ zusammenhängt und „einschnei bedeutet) bezeichnet zunächst das „Gepräge" z. B. eines gels; dann das „Geprägte" selbst, der Abdruck. In d

Sinne sagt der h. Clemens von Rom in dem Briefe an die Korinther Kap. 33 vom Menschen, er sei der Abdruck des Bildes Gottes, *τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνος χαρακτήρ*. In dieser letztern Bedeutung müssen wir das Wort auch hier fassen wegen des folgenden Genit. *τῆς ὑποστάσεως*. — Das Wort *ὑπόστασις* bezeichnet zunächst: „die Unterlage, Grundlage, fundamentum"; dann im geistigen Sinne: „die Zuversicht, das feste Vertrauen", als worauf die Seele gleichsam ruht. In dieser letztern Bedeutung gebraucht die LXX das Wort für das hebräische תּוֹחֶלֶת und תִּקְוָה. Gewöhnlich aber bezeichnet das Wort bei griechischen Schriftstellern das, worin eine Sache im eigentlichsten Sinne besteht und ruht, das Wesen eines Dinges, die Substanz, wo es dann soviel ist als *οὐσία*, essentia. Bei den KVV. kommt *ὑπόστασις* auch in der Bedeutung von *πρόσωπον* „Person" vor, wenn sie z. B. sagen, in Gott gebe es drei *ὑποστάσεις*, ebenso wie das lateinische substantia später in dem Sinne von subsistentia, id quod per se subsistit i. e. persona, sich findet. Da sich aber nicht nachweisen läßt, daß das Wort in dem Zeitalter unsers Briefes schon in dieser Bedeutung üblich gewesen sei, so fassen wir es hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Wesenheit." Ist aber der Sohn „der Abdruck der Wesenheit Gottes", hat Gott in ihm seine Wesenheit ausgeprägt, so ist der Sohn auch konsubstantial, von gleicher Wesenheit, mit dem Vater. Die eine Wesenheit Gottes ist gleichmäßig in den drei göttlichen Personen ausgeprägt, ohne daß jedoch diese Wesenheit als ein Viertes neben den drei göttlichen Personen existirt. Das ist das Mysterium, welches die Theologen circuminsessio oder *συμπεριχώρησις* nennen. — Wie der Sohn der Vermittler der Schöpfung, derjenige ist, durch welchen der ewige Gedanke Gottes von der Welt in die sichtbare Wirklichkeit übersetzt wurde V. 2, so ist er auch d) der fortwährende Erhalter der Welt: *φέρων τε τὰ πάντα κ. τ. λ.* Die Vulgata übersetzt portansque; da sie aber das erste Particip *ὢν* V. 3 mit cum sit aufgelöset hat, so müßte hier eigentlich portetque stehen. *φέρειν* bezeichnet, wie das lateinische sustinere, im geistigen Sinne soviel als „erhalten." Eben weil der Logos der Urtypus aller Dinge

ist, die ewigen Ideen aller Dinge in ihm ruhen, ist der Sohn es auch, der Alles trägt und erhält und zwar τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Man faßt diesen Ausdruck gewöhnlich als einen Hebraismus, so daß der Genitiv δυνάμεως hier adjektivische Bedeutung hätte und τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ für τῷ ῥήματι αὐτοῦ τῷ δυνατῷ stände; allein diese Annahme ist unnöthig. Vielmehr ist „durch das Wort seiner Macht" soviel als: „durch das Wort, das seiner Macht angehört, wodurch diese seine Macht wirksam wird." Wie es nur eines Wortes bedurfte, um die Welt ins Dasein zu rufen (Genes. 1, 3 ff.), so bedarf es wiederum nur des Wortes, um Alles zu erhalten. Indirekt liegt dann in diesem Ausdrucke ausgesprochen, daß auch die Erhaltung der Welt eine fortwährende Schöpfung sei. Ob wir αὐτοῦ, oder mit Lachmann, Tischendorf αὑτοῦ lesen, macht im Sinne keinen Unterschied; denn auch letzteres muß auf den Sohn bezogen werden. — Wie der Sohn der Schöpfer und fortwährende Erhalter der Welt ist, so ist er endlich e) der Urheber der zweiten geistigen Schöpfung, der Erlöser von Sünden: καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος. Die Vulgata übersetzt: purgationem faciens; genauer nach dem Griechischen wäre die Uebersetzung purgatione peccatorum facta sedet etc. Die Ausdrücke καθαρισμὸν ποιεῖν, καθαρίζειν, καθαιρεῖν sind wie die entsprechenden τελειοῦν, ἁγιάζειν in unserm Briefe häufig vorkommende termini, welche die priesterliche Thätigkeit des Erlösers und ihre Wirkung als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen bezeichnen. Diese Rechtfertigung, diese Reinigung von Sünden vollbrachte Christus objektiv durch sein Gehorsamsopfer, durch seine Selbstaufopferung; daher δι' ἑαυτοῦ „durch sich selbst." Zwar ist diese LA. δι' ἑαυτοῦ nicht sicher, sie fehlt in mehreren bedeutenden Codd. (AB 17, 46. 47. 48) und auch in unserer Vulgata; allein dieser Zusatz paßt so sehr zum Ganzen, daß er, wenn er auch fehlte, in Gedanken supplirt werden müßte. Durch das δι' ἑαυτοῦ hebt der Verfasser gerade den Unterschied der priesterlichen Thätigkeit Christi von der der des alttestamentlichen Priesterthums hervor. Im A. T. waren Opfer und Priester zweierlei; Christus aber war

Priester und Opfer zugleich, indem er sich selbst opferte. — Christus hat aber durch sein Gehorsamsopfer nicht bloß für die Menschen in stellvertretender Genugthuung die Reinigung von Sünden vollbracht; sondern er hat auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhebung über alle Kreatur verdient. Es ist ein Satz der Dogmatik: Christum Dominum sibi gloriam corporis et nominis exaltationem promeruisse, welcher Satz auf Stellen, wie Luk. 24, 26, Phil. 2, 8. 9 sich gründet. Dasselbe liegt nun auch hier ausgedrückt in den Worten: „welcher, nachdem er Reinigung von Sünden durch sich selbst vollbracht hatte, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe." Das „Sitzen zur rechten Hand" des Königs bezeichnet nach dem hebräischen Sprachgebrauche der Erste sein nach dem Könige, mit ihm die Macht und Regierung theilen. In μεγαλωσύνη steht das Abstraktum für das Conkretum, wie im Deutschen „die Majestät" für „der Majestätische." Das ἐν ὑψηλοῖς ganz gleichbedeutend mit ἐν οὐρανοῖς (vgl. 8, 1) ist gebildet nach der hebräischen Phrase יוֹשֵׁב בַּמָּרוֹם, wodurch Gottes Thron von dem der Erdenkönige unterschieden wird. Man kann das ἐν ὑψ. mit ἐκάθισε und auch mit μεγαλωσύνη verbinden; im letztern Falle sollte man jedoch die Wiederholung des Artikels τ. μ. τῆς ἐν ὑψ. erwarten. Daß nun dies Sitzen zur Rechten der Herrlichkeit auf die menschliche Natur in Christo bezogen werden muß, erhellt hier deutlich aus dem Zusammenhange; denn erst nachdem er die Erlösung vollbracht hatte (ποιησάμενος), hat er sich gesetzt zur Rechten der Herrlichkeit, Theil genommen an der göttlichen Macht und Weltregierung. Auch wird nirgends im N. T. Christo ein Sitzen zur Rechten des Vaters zugeschrieben, als erst nach seiner Himmelfahrt. Von dem ewigen Sohne heißt es Joh. 1, 18: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. Auf die menschliche Natur in Christo bezieht auch die Kirche diesen Ausdruck, wenn sie am Feste der Himmelfahrt in dem Canon der h. Messe einschaltet: Diem celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius unitam sibi fragilitatis substantiam in gloriae tuae dextera collocavit.

V. 4. Die Worte: τοσούτῳ κρείττων γεν... bilden den Uebergang zu dem speciellen Thema des ganzen folgenden Absatzes, daß Christus höher stehe, als die Engel, woraus dann von selbst der 2, 2 angedeutete Schluß sich ergibt, daß die durch ihn geschehene Offenbarung höher steht, als das durch Vermittlung der Engel verkündete Gesetz. Schon durch seine grammatische Form als Participialsatz schließt sich dieser V. an den vorhergehenden nahe an und ist deshalb nur durch ein Komma davon zu trennen. Grade durch das Sich-Setzen ist dem Sohne ein Vorzug vor den Engeln zu Theile geworden (γενόμενος, welches hier wohl von ὤν V. 3 zu unterscheiden ist). κρείττων bezeichnet hier den Vorzug an Würde; Clemens von Rom erklärt es in seinem Briefe an die Kor. K. 36 richtig durch μείζων. Der Comp. mit παρά sq. accus. verbunden dient zur Verstärkung. — ὅτῳ διαφορώτερον... ὄνομα. Dieser Name, in welchem allein schon der Vorzug Christi vor den Engeln ausgedrückt liegt, ist, wie gleich V. 5 erklärt wird, der Name „Sohn." — Wie kann nun aber hier gesagt werden, daß Christus vortrefflicher als die Engel geworden sei, daß er den Namen „Sohn" ererbt habe? War er nicht von Ewigkeit her der Sohn Gottes und als solcher weit über die Engel erhoben? Diese Fragen erledigen sich von selbst, wenn wir das, was hier vom Sohne ausgesagt wird, wiederum von der menschlichen Natur in Christo verstehen. Als Mensch war Christus scheinbar unter die Engel erniedrigt; aber er war dies nur auf kurze Zeit; eben dadurch, daß er freiwillig in diese Erniedrigung einging, und seinem himmlischen Vater gehorsam war bis zum Tode am Kreuze, hat er sich auch für seine menschliche Natur die Erhöhung über alle Kreatur verdient, ist er vortrefflicher als die Engel geworden. Man übersehe auch nicht den Ausdruck κεκληρονόμηκε. Christus hat als Mensch den Namen „Sohn" ererbt. Zwar sind auch die durch ihn erlöseten Menschen „Söhne Gottes"; allein sie sind es nur durch Adoption. Christus aber war auch als Mensch eben wegen der hypostatischen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm, der natürliche Sohn Gottes. Er hat also auch als Mensch den Namen „Sohn Gottes" er-

erbt, er besitzt diesen Namen iure haereditario, nicht, wie wir, bloß titulo adoptionis.

V. 5 ff. Der h. Verfasser führt nun eine Reihe von alttestamentlichen Aussprüchen an, um zu zeigen, daß schon im A. T. Christo, als dem vorherverkündeten Messias, der Name „Sohn Gottes" in ganz besonderer Weise beigelegt und daß ihm ebendaselbst ein Vorzug an Würde und Macht vor den Engeln zugeschrieben werde. „Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt?"" Und wiederum: „„Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein?" Als Subjekt muß hier zu εἶπε, wie zu dem folgenden εἰςαγάγῃ V. 6, ὁ Θεός aus V. 1 ergänzt werden. Das ποτέ ist hier nicht bloße Expletivpartikel, dem lateinischen tandem, unserm „doch" in der Frage entsprechend, sondern Zeitpartikel und richtig von der Vulgata mit aliquando „jemals" übersetzt. — Zwar werden wohl an mehreren Stellen des A. T. die Engel „Söhne Gottes" genannt, z. B. Job 1, 6. 2, 1. 38, 7. 1. Mos. 6, 2. 4. Allein dies thut der Beweiskraft unserer Stelle keinen Eintrag. Denn eines Theils übersetzt in diesen Stellen die LXX, nach welcher unser Verfasser citirt, das hebräische בְּנֵי אֱלֹהִים durch ἄγγελοι Θεοῦ (nur Ps. 29, 1. 89, 7 gibt sie diesen Ausdruck mit υἱοὶ Θεοῦ); und dann liegt hier der Hauptnachdruck auf dem Singular υἱός und auf γεγέννηκά σε. Der Verfasser stellt hier die Frage nicht so: „Werden wohl je die Engel „Söhne Gottes" genannt? sondern: „Hat Gott wohl je einen bestimmten Engel seinen „Sohn" im höchsten Sinne des Wortes, seinen „Erstgebornen" genannt, den er gezeugt habe?" Das Citat ist genommen aus Ps. 2, 7. Wollen wir den Gedanken, der diesem schönen Liede zu Grunde liegt, ganz allgemein angeben, so ist er der: das Gute ist hier auf Erden im fortwährenden Kampfe mit dem Bösen; so gewaltig und stürmisch aber auch Letzteres bisweilen eindringt, so vermag es doch für die Dauer das Gute nicht vollständig zu überwinden, da Gott es zuletzt ist, der in diesem Kampfe den Ausschlag gibt. — Dieser abstrakte Gedanke wird im Psalme ganz konkret im Leben Davids oder wer sonst der besungene König sein mag, dargestellt. Da-

vid, der theokratische König in Israel, war der Träger des guten Princips in seiner Zeit; gegen ihn stürmten und tobten von allen Seiten die Heiden, als die damaligen Repräsentanten des bösen Princips. Allein ihr ganzes Beginnen, sagt der h. Sänger, ist nichtig und eitel, da Jehova selbst es ist, der den David feierlich zum Könige über sein Volk eingesetzt und ihn dadurch für seinen Sohn erklärt hat. Er wird ihn schützen und als Sieger aus diesem Kampfe hervorgehen lassen. David aber, als der theokratische König in Israel und Repräsentant des guten Princips seiner Zeit, war wiederum nur ein Vorbild des Urbildes alles Guten, des wahren und eigentlichen theokratischen Königs, des Sohnes Gottes per eminentiam, Christi, auf welchen die ganze Sehnsucht Israels ging. Dieser kämpfte den Kampf gegen das Böse erst im vollsten Sinne durch; zwar tobten auch gegen ihn die Bösen und in seinem Tode schienen sie wirklich die Ueberhand zu gewinnen. Allein in seiner Auferstehung und Himmelfahrt feierte er den vollständigsten Triumph über alle seine Feinde. Indem nun der h. Sänger seinen König besingt, wird ihm der Blick in die Zukunft eröffnet. und da er vom h. Geiste erleuchtet den schaut, von welchem sein König nur ein Abbild war, mischt er in seine Schilderung einzelne Züge ein, die nur im uneigentlichen Sinne auf das Abbild können gedeutet werden, im eigentlichsten und wahrsten Sinne aber auf das Urbild, Christum, gehen. Bezieht sich nun das „heute" הַיּוֹם, des Psalmes nach dem grammatisch-historischen Sinne am natürlichsten auf die Zeit der feierlichen Salbung des Königs auf Sion, so fragt es sich, worauf unser Verfasser in seiner Deutung der Worte auf Christus das σήμερον bezogen habe? Einige Ausleger sind der Meinung, daß das Wort sich auf die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater beziehe, σήμερον also als eine Bezeichnung der Ewigkeit zu fassen sei. Allerdings ist in Gott, dem Ewigen, keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern ein ewiges Heute, oder wie der h. Augustin sich schön ausdrückt: In aeternitate nihil est praeteritum quasi iam non sit; nihil futurum, quasi nondum sit; sed non est ibi, nisi est. Daß dann hier σήμερον mit dem Tempus der Vergangenheit γεγέννηκα ver-

bunden ist, soll nach dem h. Thomas einerseits die Vollendung, andererseits die stäte Fortdauer dieser Zeugung andeuten: in „hodie“ permanentia, in „genui“ vero perfectio designatur. Andere Interpreten, besonders die griechischen meinen, der Ausdruck gehe hier auf die zeitliche Zeugung in der Inkarnation, wo Christus auch als Mensch ein Sohn Gottes wurde. Nach dieser Deutung wäre dann das σήμερον auf die Zeit des irdischen Lebens Christi zu beziehen, und das γεγέννηκα in dem Sinne von producere zu fassen, da Gott den Menschen Christus nicht aus seiner Substanz zeugte, dieser vielmehr eine unmittelbare Schöpfung Gottes war. Noch Andere endlich sind der Ansicht, daß der Verfasser den Ausspruch des Psalms hier auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi bezogen habe, das σήμερον also auf die Zeit der Glorifikation Christi gehe. So der h. Hilarius, Ambrosius, auch Calmet u. A. und diese letzte Deutung verdient vor den beiden erstern durchaus den Vorzug und zwar zuerst deßhalb, weil sie dem oben angegebenen typischen Sinne des Psalms gemäßer ist. Denn die Erhebung Davids und seine Salbung auf Sion zum theokratischen Könige von Israel trotz aller Feinde, die ringsumher gegen ihn sich erhoben, war ein Typus jener Erhebung Christi, die mit seiner Auferstehung begann. In seiner Auferstehung und Himmelfahrt triumphirte auch Christus über seine Feinde, die wider ihn knirschten und Eitles sannen, und trat als wahrer und eigentlicher theokratischer König seine geistige Herrschaft an, die er jetzt, zur Rechten des Vaters im Himmel, dem wahren Sion, thronend, fortführt, bis Gott alle seine Feinde ihm unterwirft. Dann erklärt auch der h. Paulus Apstg. 13, 33 diese Worte des Psalms ausdrücklich von der Auferstehung Christi. Man vgl. noch Apstg. 4, 25. — καὶ πάλιν Ἐγὼ κ. τ. λ. Faßt man diese zweite Stelle noch als Frage, so muß man zu καὶ πάλιν suppliren τίνι τῶν ἀγγέλων εἰπέν ποτε: „Und wiederum (zu welchem der Engel hat er jemals gesagt): Ich werde u. s. w. Setzt man aber mit Lachmann hinter υἱόν ein Kolon, so ist bloß hier zu ergänzen: „Und an einer andern Stelle (sagt er): Ich werde ...“ Das εἰς πατέρα und εἰς υἱόν ist ein

Hebraismus, indem das *εἶναι εἰς* eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen הָיָה לְ ist; reiner griechisch wäre *ἔσομαι αὐτῷ πατὴρ καὶ ἔσται μοι υἱός*, vgl. 3. Mos. 26, 12. Dieses Citat ist genommen aus 2. Kön. 7, 14 und wiederum in typischer Deutung auf Christum bezogen, obgleich die Worte nach dem Litterarsinne offenbar zunächst auf Salomo gehen. Der Zusammenhang der ganzen Stelle ist nämlich der: David will dem Herrn einen Tempel bauen und wird wegen dieses Vorhabens vom Propheten Nathan gelobt. In der folgenden Nacht aber spricht Jehova zum Nathan und befiehlt ihm zum Könige David zu gehen und diesem zu sagen, daß nicht er, sondern sein Sohn ihm ein Haus bauen sollte: „Dieser (dein Sohn) soll meinem Namen ein Haus bauen und ich will den Thron seines Reiches feststellen bis in Ewigkeit. Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein.“ Daß diese Worte zunächst auf Salomo und nicht auf den Messias zu beziehen seien, geht schon aus dem unmittelbar Folgenden hervor: „Wenn er etwas Böses thut, will ich ihn mit der Männer Ruthe strafen und mit der Menschenkinder Schlägen.“ Ebenso folgt dies auch aus 1. Kön. 5, 19. 8, 17 ff. 1. Chron. 22, 9 ff. 28, 2 ff., in welchen Stellen wir gleichsam eine authentische Erklärung haben über den Sinn dieses Ausspruchs und über die unmittelbare Beziehung desselben auf Salomo. Wie konnte nun unser Verfasser diese Worte auf Christum deuten? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der richtigen Auffassung des typischen Charakters des A. B. Christus nämlich ist als Gottmensch der Mittelpunkt des Reiches Gottes auf Erden, jenes Reiches, welches gleich nach dem Sündenfalle der ersten Menschen in der Verheißung des Erlösers als Keim grundgelegt in der alttestamentlichen Theokratie zum Baume emporwuchs, und erst bei der zweiten Wiederkunft Christi zur völligen Reife gelangen wird. Mit dem Erscheinen Christi im Fleische trat die eigentliche Fülle der Zeit ein, das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. 4, 4), das wahre Anno I., von dem mit Recht die Jahre der Weltgeschichte (die im höhern Sinne nichts anders ist als die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden) rückwärts wie vorwärts gezählt werden. Wie nun aber im Reiche der Natur im Keime der ganze Baum

nit seiner Blüthe und Frucht präformirt liegt, so ist es auch n Reiche der Geschichte und besonders jener Geschichte, in velcher die Ereignisse Thaten Gottes sind, in der Geschichte es A. und N. T. Der ganze A. B. zeigte in den Schicksalen des israelitischen Volkes, in seinen hervorragenden Persönlichkeiten, in seinem Cultus, auf Christum hin, bildete hn vor, wie der N. B. in den Schicksalen der Kirche im roßen Ganzen und in dem Gnadenleben jedes einzelnen Auserwählten ihn nachbildet, auf ihn zurückweiset. So war Salomo, der Sohn Davids, ein Typus des wahren Sohnes Davids per eminentiam, nämlich Christi, der dem Herrn inen wahren lebendigen Tempel, die Kirche, bauete, und on dem die Worte unserer Stelle: „Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein", und die unmittelbar vorhergehenden: „Ich will festigen seinen Thron bis in Ewigkeit", m eigentlichsten Sinne und in voller Wahrheit gelten. Und er h. Geist, der im A. T. diese vorbildlichen Züge verzeichnen ließ, hat auch die hh. Schriftsteller des N. T. erleuchtet, diese als solche zu erkennen, und ihre Erfüllung in Christo u zeigen. Ganz richtig bemerkt daher Estius zu dieser Stelle: Diligenter notandum est, quaedam in scripturis literaliter dici, sed sublimiter et supra modum literae, idque ropter mysterium, quo litera turgens et gravida sui ssius modum excedit. Cuiusmodi mysterium nisi subesset, nequaquam tam sublimiter et magnifice scriptura ecundum literam loqueretur. Itaque nisi Christus mystice fuisset significatus, nunquam Davidi dictum fuisset: „Filius meus es tu, ego hodie genui te"; nec de alomone: „Ipse erit mihi in filium et ego ero illi in atrem."

B. 6. Einige Erklärer nehmen hier mit dem Adverbium άλιν eine Umstellung vor und übersetzen, als wenn im erte stände: πάλιν δὲ, ὅταν εἰςαγάγῃ τ. π. εἰς τ. οἰκουμένην, λέγει. „Wiederum, d. i. an einer andern Stelle, wann er einführt... sagt er." Sie verbinden also πάλιν it λέγει und nicht mit εἰςαγάγῃ und fassen das Adverbium wie B. 5 als eine Formel, durch welche das folgende itat an das vorhergehende angereiht wird. Für derartige gische Negligenzen lassen sich allerdings aus allen Sprachen

Beispiele anführen; so könnten auch wir sagen: „Wenn er abermals einführt... sagt er" statt: „abermals, wann er einführt... sagt er." Allein wir brauchen hier nicht zu einer solchen Trajektion unsere Zuflucht zu nehmen, da der Satz auch so, wie er hier steht, das πάλιν mit εἰςαγάγῃ verbunden, einen guten, ja den einzig richtigen Sinn gibt: „Wenn er aber den Erstgebornen wieder in die Welt eingeführt haben wird, spricht er: „Und es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes."" Das Citat: καὶ προσκυνησάτωσαν... ist genommen aus Ps. 96 (97), 7 (auch 5. Mos. 32, 34 kommt nach der LXX diese Stelle wörtlich so, wie sie hier steht, vor; allein dort bietet sie durchaus keine Beziehung auf den Messias dar). Hier heißt es zwar nach dem Grundtexte: וְהִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל אֱלֹהִים, „es sollen ihn anbeten alle Götter"; allein die LXX faßt hier, wie oft, אֱלֹהִים in der Bedeutung von „Engel" und übersetzt: προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ, und nach dieser Uebersetzung citirt hier mit geringer Veränderung der Stelle unser Verfasser. Was den Inhalt dieses Psalms angeht, so preiset der h. Sänger in demselben Jehova als den König der ganzen Erde, schildert seine Ankunft zum Gerichte und seinen endlichen Sieg über alles Böse, über alles ihm Widerstrebende. Was aber im Psalme von Jehova gesagt ist, bezieht hier unser Verfasser auf den Sohn Gottes, indirekt dadurch andeutend, daß Christus, der Sohn Gottes, der Jehova des A. T. sei. Auf Christum gedeutet kann aber das πάλιν εἰςάγειν nur auf die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gerichte bezogen werden, wo Gott alle seine Feinde ihm unterwirft, wo Alles dem messianischen Könige unterthan sein wird und auch die Engel ihn anbeten d. i. als ihren Herrn anerkennen werden (vgl. 1. Kor. 15, 28. Phil. 2, 9. 10. Hebr. 10, 13). So gefaßt steht πάλιν im Gegensatze zu der ersten Einführung Christi in der Inkarnation, wo er auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget wurde (2, 7). Das εἰςάγειν ist wie das lateinische introducere ein gerichtlicher Terminus und bezeichnet das „Einführen in den Besitz einer Sache." Daher wird auch hier nicht ohne Bedeutung Christus der πρωτότοκος genannt, „der Erstgeborne", der also volles An-

recht hat auf die Erbschaft. Als diese Erbschaft wird hier genannt die *οἰκουμένη* (scil. *γῆ*), die ganze Welt. Es fragt sich nur, in welchem Sinne *πρωτότοκος* zu fassen sei, da das Wort beim h. Paulus in mehrfacher Beziehung von Christus vorkommt. Röm. 8, 29 heißt Christus der *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* in Rücksicht auf die erlöseten Menschen, die in ihm von Gott wiederum als Kinder adoptirt und somit seine Brüder geworden sind (vgl. 2, 11). Kol. 1, 18 wird Christus genannt der *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, da er der Erste den von Adam stammenden Tod überwunden hat und glorreich wieder aus dem Grabe hervorgegangen ist. Endlich Kol. 1, 15 nennt der Apostel Christum den *πρωτότοκον πάσης κτίσεως* „den Erstgebornen aller Kreatur", da er als der ewige Logos, als das Urwort auch der Urtypus aller Dinge ist, die Ideen aller Dinge in sich trägt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Ausdruck hier, wie in den beiden zuerst angeführten Stellen, von der menschlichen Natur in Christo verstanden werden muß. Christus war nämlich auch als Mensch der Erstgeborne des Vaters, ein anderer Adam, unmittelbar von Gott kreirt; und eben weil er als Mensch der neue Adam, der Stammvater eines neuen Geschlechts geworden ist, wird er dereinst auch als Menschensohn in seiner verklärten Menschheit wiederkommen zum Gerichte. Dann erst wird er vom Vater in sein volles Erbe eingeführt. [1])

V. 7 ff. Der h. Verfasser stellt jetzt einem Ausspruche der h. Schrift über die Engel mehrere Stellen, die von dem Sohne sprechen, gegenüber, um daraus die Inferiorität der Erstern unter Letzterem zu zeigen. „Und von den Engeln sagt er: „„der da...““ Das *πρός* ist hier wie

[1]) Das Concil von Trient (sess. 13 can. 6) führt diese Stelle an, um zu zeigen, daß Christo im allerh. Sakrament des Altars Anbetung gebühre, im Gegensatze zu den Calvinisten, welche die Katholiken Brodanbeter nannten. Wo Christus ist, da gebührt ihm volle Anbetung, denn wo er ist, da ist er als Gottmensch. Die alte Frage der Scholastik: num Christus, qua homo, cultu latriae sit adorandus an cultu hyperduliae, ist im Grunde eine unnütze Frage, da die Menschheit in Christo nach seiner Auferstehung nie und nirgends ohne seine Gottheit ist; und es ist praktisch eine gefährliche Frage, da man durch solche Abstraktionen die Menschheit Christi zu sehr von seiner Gottheit trennt.

Röm. 10, 21 so viel als περί „in Rücksicht." μέν bleibt zur Bezeichnung des ersten Gliedes des Gegensatzes und correspondirt mit dem δέ V. 8: πρὸς δὲ τὸν υ. Erstere läßt sich im Deutschen nicht füglich wiedergeben, sondern muß durch eine stärkere Betonung des Wortes „Engel" ausgedrückt werden; Letzteres ist, um den Gegensatz mehr hervorzuheben, mit „hingegen" zu übersetzen. Zu dem λέγει muß wieder als Subjekt ὁ Θεός supplirt werden: „In Betreff der Engel sagt Gott", nämlich in der h. Schrift. Ueberhaupt ist es eine Eigenthümlichkeit unsers Briefes, daß in ihm die Aussprüche der h. Schrift unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Das folgende Citat ist genommen aus Ps. 103 (104), 4 nach der LXX des Cod. Alex. (der Cod. vatic. hat πῦρ φλέγον statt πυρὸς φλόγα). Der Psalm ist ein Lobgesang auf die Größe, Macht und Herrlichkeit Gottes, wie diese in der Natur sich offenbaren. Es heißt dort V. 1—4: „Segne, meine Seele, Jehova! ... der in Licht sich hüllt wie in ein Gewand, der den Himmel ausspannt wie einen Teppich, der mit Wasser aufführt seine Söller, der zu seinem Fahrzeug Wolken macht, der auf Windesflügeln wallt." Dann heißt es: מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט. Nach dem angegebenen Zusammenhange kann es nicht zweifelhaft sein, daß im Hebräischen רוּחוֹת und אֵשׁ לֹהֵט als Objekt, מַלְאָכָיו und מְשָׁרְתָיו aber als Prädikat zu fassen sind, und demnach übersetzt werden muß: „Der zu seinen Boten Winde macht, zu seinen Dienern lodernd Feuer." Die LXX hingegen, welcher unser Verfasser folgt, hat umgekehrt, wie der Artikel vor ἀγγέλους und λειτουργούς zeigt, diese beiden Wörter als Objekt, πνεύματα und πυρὸς φλόγα aber als Prädikat gefaßt und wir müssen hiernach das Griechische übersetzen: „Der da seine Engel macht zu Winden und seine Diener zur Feuerflamme." Nur in dieser Uebersetzung paßte die Stelle unserm Verfasser sehr eigentlich für seinen Beweis, und der Sinn ist dann: die Engel sind so sehr untergeordnete Wesen und dienstbar, daß sie sogar in die Materie herabsteigen und als Naturkräfte, als Wind und Feuer dienen müssen. Wie niedrig ist ihre Dienstbarkeit! Wie erhaben lauten dagegen ...



sprüche (V. 8—12) über den Sohn! Der tiefere Gedanke, der dieser Uebersetzung zu Grunde liegt, ist dann der, daß in den Naturerscheinungen nicht bloß todte mechanische Naturkräfte, sondern die Geister einer höhern Welt wirksam sind, daß die sogenannten Naturkräfte selbst durch eine höhere causa movens, durch Engel in Bewegung gesetzt werden, ein Gedanke, der auch Joh. 5, 4 durch den Engel, der das Wasser des Teiches Bethsaida in Bewegung setzte, angedeutet wird. Vielfach finden wir auch bei den Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters diese Ansicht ausgesprochen. So sagt der h. Augustin lib. 83 quaest. c. 79: Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam; und der h. Gregor drückt sich Hom. 34 in evang., wo er von den verschiedenen Chören der Engel spricht, darüber so aus: Ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli, qui habent praesidentiam super res pure corporeas. Der h. Thomas vertheidigt in seiner Summa P. 1. Q. 110 Art. 1. c. den Satz: Omnia corporalia reguntur per angelos, und noch Keppler sagt: „Jedes Element hat seinen himmlischen Archeus."

V. 8. 9. „Zu dem Sohne hingegen (spricht er): „„Dein Thron, o Gott, (stehet) in alle Ewigkeit; ein Scepter der Gerechtigkeit ist der Scepter deines Königthums; du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Ungerechtigkeit; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöle vor deinen Genossen."" Dieser Ausspruch ist aus Ps. 44 (45), 7 ff. genommen und genau nach der LXX angeführt. Die Beweiskraft dieser Stelle liegt darin, daß der Sohn zweimal ὁ θεός angeredet, und als ein von Gott gesalbter ewiger König dargestellt wird. Der Sinn im Gegensatze zu dem vorhergehenden Ausspruche über die Engel ist der: die Engel werden in der h. Schrift dienende Naturelemente genannt, der Sohn dagegen Gott und ewiger König. Wie hoch muß also dieser über jene erhaben sein! Für ὁ θρόνος σου, ὁ θεὸς, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος hat der hebräische Text: כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד, was Einige übersetzen wollen: „Dein Gottesthron d. i. dein

göttlicher Thron ist immer und ewig", sich berufend auf Construktionen wie בְּרִיתִי יַעֲקֹב „mein Jakobsbund d. i. mein Bund mit Jakob." Andere geben es: „Dein Thron ist ein Thron Gottes d. i. göttlich", und lösen es auf in כִּסְאֲךָ כִּסֵּא אֱלֹהִים. Allein am natürlichsten ist es, hier sowohl als in dem folgenden עַל־כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ das אֱלֹהִים mit der LXX als Vokativ, ὁ θεός, zu fassen (der Nominativ mit dem Artikel vertritt hier, wie häufig auch bei Profanschriftstellern, die Stelle des Vokativs, vgl. Mark. 9, 25. Luk. 8, 54. Eph. 6, 1 u. a. St.). Das διὰ τοῦτο bezeichnet hier nicht, wie viele Ausleger wollen, den Grund, so daß der Sinn wäre: „Deshalb, damit du Gerechtigkeit liebtest, hat Gott dich gesalbt", sondern es ist, wie das διὸ Phil. 2, 9 als Angabe des Erfolgs zu fassen: „Weil du Gerechtigkeit liebtest, deshalb hat Gott dich gesalbt." — Wohl war Christus von dem ersten Augenblicke der Empfängniß an auch als Mensch gesalbt wegen der hypostatischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in ihm, und in diesem Sinne sagt der h. Johannes Damascenus: Ipse Christus seipsum unxit; ungens ut Deus, unctus autem ut homo; unctio autem humanitatis est divinitas. Allein mit dem Oele der Freude wurde er als Mensch vor seinen Genossen d. i. den übrigen Menschen, seinen Brüdern (vgl. 2, 11 ff.), erst gesalbt bei seiner Erhöhung und Glorifikation und zwar wurde er deshalb gesalbt, weil er durch sein sündenloses Leben, durch sein Leiden und Sterben gezeigt hatte, daß er Gerechtigkeit liebe und das Unrecht hasse. Dem Sinne nach stimmt V. 9 ganz mit Phil. 2, 8. 9 überein. — Es erübrigt jetzt noch, daß wir die messianische Deutung dieser Stelle rechtfertigen. Beim ersten Anblicke scheint nämlich dieser mit vieler Kunst angelegte 44. Psalm ein weltlich erotisches Lied zu sein, ein Brautlied auf einen weltlichen König, dessen neuerkorne Gattin ermahnt wird, ihr väterliches Haus zu vergessen und sich ohne Rückhalt ihrem Gemahl und Herrn hinzugeben. Derartige erotische Lieder sind eben nicht selten in der orientalischen Poesie. Allein schon die Aufnahme dieses Psalms in die heiligen für den Gottesdienst bestimmten Gesänge der Gemeinde Israel leitet uns auf die

Vermuthung, daß das Lied eine tiefere allegorische Bedeutung habe und von einer geistlichen Ehe zu verstehen sei. In dieser Vermuthung werden wir bestärkt durch das häufige Wiederkehren derselben Allegorie im A. T. So nennt Jehova Israel seine Braut, mit der er sich verlobt auf ewig (Hos. 2, 19); sein Weib, das ihm untreu geworden (Jer. 3, 14); seine Rachel, zu der er spricht: „Sage Lob, du Unfruchtbare, denn dein Schöpfer wird dein Gemahl; wie ein verlassenes Weib betrübten Herzens beruft dich dein Herr" (Jes. 54, 1. 5. 6). Namentlich ist hier zu vergleichen die schöne Stelle Ezech. Kap. 16, wo das Volk Israel als eine Jungfrau geschildert wird von kanaanitischem Geblüte, von armseliger Geburt, die Jehova erzogen, gebadet, gesalbt, mit gestickten Kleidern geziert hat und die ihm dann untreu geworden und Unzucht getrieben hat. Vom A. T. ging diese Allegorie ins N. T. und von da auch in die Sprache der kirchlichen Mystik über. So nennt Johannes der Täufer Christum den Bräutigam, das Volk Israel die Braut, sich selbst den Brautführer. Ebenfalls faßt der Apostel Paulus im Briefe an die Epheser 5, 23—27 die Verbindung Christi mit der Kirche als ein eheliches Verhältniß auf. — In dieser allegorischen Bedeutung ist nun auch unser Psalm aufzufassen. Es wird darin der Messias geschildert als König, seine Schönheit, sein Heldenmuth, seine siegreichen Kämpfe für Wahrheit und heilige Liebe werden gepriesen. Das Volk Israel ist die ihm angetraute Braut und Königin; die heidnischen Völker aber sind die Gespielinnen und Freundinnen, welche man mit dieser Königin in den Pallast des Königs einführt (vgl. Jes. 2, 3. Zach. 8, 23). — Hiernach ist also die Beziehung, welche unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, durchaus gerechtfertigt.

V. 10—12. „Und: „„Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet und die Werke deiner Hände sind die Himmel; dieselben werden vergehen, du aber wirst bleiben. Und sie alle werden wie ein Kleid veralten, und wie ein Gewand wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich wandeln. Du aber bist derselbe und

deine Jahre werden nicht ausgehen."" Diese Stelle ist genommen aus Ps. 101 (102), 26—28. Wie sein Inhalt hinlänglich beweiset, stammt dieser Psalm aus der letzten Zeit des babylonischen Exils. Der h. Sänger beginnt sein Lied mit der tiefsten Schmerzensklage: fern vom Vaterlande, dem Hohne der Feinde ausgesetzt, schwindet sein Leben dahin wie Rauch, wie ein gedehnter Abendschatten; wie die Vögel der Einöde, wie ein einsam klagender Sperling sucht auch er mit seinem Schmerze die Einsamkeit. Jedoch die Zeit der Rettung, durch die Propheten verkündet, ist nahe; er ist davon gewiß, der Herr wird über Sion sich erbarmen; und bei diesem Gedanken wandelt sein Schmerz sich in brennende Sehnsucht. In dieser nahe bevorstehenden Rettung aus dem babylonischen Exile sieht aber der h. Sänger nur ein Vorspiel der wahren Rettung, wo der Herr in Sion erscheint und alle Völker sich sammeln, um ihm zu dienen, also nur ein Vorbild der messianischen Zeit. Indem er nun in dieser freudigen Hoffnung gleichsam schwelgt, entsteht in ihm der Gedanke: Werde auch ich noch diese frohe Zukunft erleben? Er fühlt es, seine Lebenskraft ist gebrochen. Doch der Herr bleibt wie er ist, wie auch Alles im Himmel und auf Erden wechselt, — und hier folgt unsere Stelle — er wird also auch seine Verheißung erfüllen, und wenn auch nicht der h. Sänger, so werden doch seine Nachkommenen diesen göttlichen Segen erleben. — Was nun im Psalm von Jehova gesagt ist, wird hier auf Christus gedeutet und mit Recht. Denn Jehova, der Gott der alttestamentlichen Theokratie, ist der sich offenbarende Gott, ist somit der *λόγος* oder *υἱὸς τοῦ ϑεοῦ* des N. T. Der Hauptnachdruck und die Beweiskraft dieser Stelle liegt zuerst darin, daß der Sohn „Herr" genannt wird; dann daß von ihm ausgesagt wird, er habe die Welt erschaffen und überdauere sie, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt untergehe. Der Gegensatz zu V. 7 ist dann der: die Engel dienen — der Sohn aber ist Herr; die Engel dienen als wandelbare Naturkräfte — der Sohn aber ist Schöpfer der Natur und selbst unwandelbar. — Das *καί* V. 10 dient zur Anknüpfung an das Vorhergehende und gehört nicht mit zum Citate; man

supplire: πρὸς τὸν υἱὸν λέγει. Für κατ' ἀρχάς, welches hier soviel ist als ἐν ἀρχῇ, steht im Hebräischen לְפָנִים „vormals"; die LXX übersetzt so mit Rücksicht auf Genes. 1, 1. Statt ἑλίξεις V. 12 „du wirst zusammenrollen", lesen andere Codd. ἀλλάξεις „du wirst wechseln." Letztere LA. stimmt mit dem hebräischen תַּחֲלִיפֵם und der Vulg.: „mutabis" überein, ist aber kritisch nicht so verbürgt als erstere. In dem ἀλλάξεις, mutabis, liegt deutlicher ausgesprochen, daß Himmel und Erde dereinst nicht vernichtet, sondern nur verändert, umgewandelt werden, was auch 2. Petr. 3, 10—13, Röm. 8, 20. 21, 1. Cor. 7, 31 ausgedrückt wird. Das von einigen Codd. zu ἑλίξεις αὐτούς noch hinzugefügte und von Lachmann recipirte ὡς ἱμάτιον fehlt im hebräischen Texte und in der Vulgata; es ist wahrscheinlich nur durch Versehen der Abschreiber aus dem Vorhergehenden hier wieder eingeschaltet. Für σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ hat das Hebräische kurz und schön וְאַתָּה הוּא.

V. 13. Als letzte Beweisstelle für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel wird hier Ps. 109 (110), 1 angeführt. Schon V. 3 wurde auf diese Stelle hingedeutet. Daß dieser Psalm im eigentlichsten Sinne auf den künftigen Messias gehe, kann keinem Zweifel unterliegen. Unser Heiland selbst sagt (Matth. 22, 43), daß David „im Geiste" also vom Geiste Gottes inspirirt, diesen Psalm gesungen und seinen Sohn seinen Herrn genannt habe. Die Messianität dieses Psalms war zu der Zeit so allgemein anerkannt, daß Christus gegen seine erbittertsten Feinde aus dieser Stelle argumentiren, also die messianische Deutung derselben als eingestanden voraussetzen konnte. Ebenso die Apostel (1. Cor. 15, 25. Apstg. 2, 35) und die ältesten christlichen und jüdischen Ausleger. — In diesem Psalme wird nun der Messias dargestellt als ein göttlicher Regent, der die königliche und die priesterliche Gewalt in sich vereinigt. „Im Geiste" vernimmt David den Ruf, womit Gott den Messias beruft, sich zu setzen zu seiner Rechten d. i. Theil zu nehmen an seiner göttlichen Macht und Weltregierung, bis er (Gott) seine Feinde zum Schemel seiner Füße lege d. i. bis er alles Widerstrebende ihm unterwerfe. Dies „bis" soll nicht ausdrücken, daß das Sitzen zur rechten Hand Gottes

bloß bis zu jenem Zeitpunkt dauern, darnach aber aufhören solle; sondern nur, daß der Besitz der göttlichen Machtvollkommenheit ihm zu dem bestimmten Zweck verliehen, die Feinde zu überwinden. [1]) So hat auch der Apostel Paulus diese Worte des Psalmes gefaßt, wenn er 1 Kor. 15, 24—26 als den letzten Feind, der unterworfen wird, den Tod nennt, und in Folge dessen von einer Uebergabe des Reiches an Gott den Vater spricht. Wenn nämlich durch Christus Alles, was der Vollendung des Reiches Gottes in der Menschheit widerstrebt, also auch der Tod, besiegt sein wird, dann hört das Reich des Erlösers, welches gleich beim Sündenfalle begann, auf, und das ursprüngliche Reich Gottes tritt wiederum ein; oder mit andern Worten: dann wird die Herrschaft Gottes über die Gläubigen nicht mehr eine durch Christus vermittelte, sondern eine unmittelbare sein, Gott wird wieder „Alles in Allem" sein.

V. 14. Im Gegensatze zu dem vorhergehenden Ausspruche der h. Schrift über den Sohn sagt nun der h. Verfasser zum Schlusse von den Engeln: „Sind sie nicht allesammt dienende Geister, zum Dienste ausgesandt um derer willen, welche Heil ererben sollen." Der Gegensatz liegt in dem λειτουργικά und in dem εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα: der Sohn herrscht, — die Engel dienen; der Sohn thront zur Rechten des Vaters, — die Engel werden als Vollstrecker seiner Befehle hin und her gesandt; und zwar sind sie allesammt (πάντες hier mit Nachdruck), also auch die höhern Ordnungen der Engel, dienende Geister. [2]) Das εἰς διακονίαν darf nicht, wie es gewöhnlich geschieht, unmittelbar auf die μέλλοντας κληρονομεῖν bezogen und darnach übersetzt werden: „zum Dienste derer, welche Heil ererben sollen"; sondern es ist hier der Dienst gemeint, den die Engel Gott leisten, aber um „derer willen", welche Heil

[1]) Die Partikel עַד, ἕως und ἕως οὗ drückt in der h. Schrift oft nur aus, daß bis zu einem gewissen Zeitpunkt etwas geschehen oder nicht geschehen sei, ohne jedoch von der Folgezeit das Gegentheil zu behaupten, vgl. Matth. 1, 25.

[2]) Daß auch die Engel der höchsten Chöre von Gott gesandt werden, wurde im Mittelalter vom h. Thomas geläugnet, von Petrus Lombardus aber mit Recht behauptet.

ererben sollen. — Neben Matth. 18, 10 und Apstg. 12, 15 wird auch unsere Stelle von den Dogmatikern für die Lehre vom Schutzengel angezogen und mit Recht, denn es liegt deutlich darin ausgesprochen, daß die Engel um der Menschen willen, um ihr Heil zu befördern, von Gott gesandt werden. Jene alte Streitfrage jedoch, ob alle Menschen ohne Ausnahme einen besondern Schutzengel haben oder bloß die Prädestinirten, wird durch unsere Stelle nicht entschieden. Nimmt man nämlich das τοὺς μέλλοντας κλ. σ. im weitern Sinne, so können alle Menschen darunter verstanden werden, da alle Menschen ohne Ausnahme von Gott voluntate antecedenti zur ewigen Seligkeit bestimmt und mit der dazu hinreichenden Gnade ausgerüstet sind. Nach dieser Auffassung würden also die Engel aller Menschen wegen gesandt, und dies ist auch die gewöhnliche Meinung der hh. Väter und Theologen. So sagt der h. Hieronymus: Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum. Wenn man aber unter τοὺς μέλλοντας κλ. nach paulinischem Sprachgebrauche bloß die Prädestinirten im engern Sinne verstehen will, so kann man aus dieser Stelle schließen, daß bloß die Gerechten und Frommen einen Schutzengel haben. Auch für diese Meinung lassen sich namhafte KVV., z. B. Basilius, Chrysostomus, anführen. — Die σωτηρία ist hier, wie oft im N. T., die ganze Fülle der in Christo erschienenen Gnade und Wahrheit, das ganze in ihm uns zu Theile gewordene Heil, welches hier auf Erden im Glauben erfaßt dort oben zu seiner Vollendung kommt.

2, 1. Immer seinen Hauptzweck fest im Auge haltend, zieht der h. Verfasser aus dem im vorigen Kapitel geführten Beweise, daß Christus höher sei an Macht und Würde, als die Engel, hier die praktische Folgerung für die Leser, daß sie also mit um so größerer Sorgfalt auf die Lehre des Heils achten und am Evangelium festhalten müssen. Wenn schon — so argumentirt er a minori ad maius — die Uebertretung des alten durch die Engel vermittelten Gesetzes große Strafe nach sich zog, um wie viel strenger wird dann die Richtachtung des neuen ursprünglich durch Christus selbst

...[illegible] und von den Aposteln sicher überlieferten Heil... [illegible] werden? — Durch διὰ τοῦτο wird die folgende Ermahnung an die vorhergehende Darstellung der hohen Würde Christi angeschlossen: „Deshalb, weil Christus höher steht als die Engel, müssen wir um so mehr auf das Gehörte achten, damit wir nicht darum kommen." Mit δεῖ wird hier, wie oft, eine in den stattfindenden Umständen liegende moralische Nöthigung und Verpflichtung bezeichnet. Der Comparativ περισσοτέρως, welcher dem Verfasser sehr geläufig ist, sonst aber in dieser Form selten vorkommt, steht hier nicht für den bloßen Positiv, wie Einige geglaubt, sondern in Beziehung auf die höhere Würde Christi. Richtig Estius: quanto Christus est angelis maior, tanto studiosius Christi legem atque doctrinam semel susceptam retinere debetis. Zu προςέχειν ist τὸν νοῦν zu suppliren: „sein Gemüth auf etwas richten" d. i. auf etwas achten. Unter ἀκουσθεῖσιν ist dann die Predigt des Evangeliums zu verstehen. Das μὴ παραῤῥυῶμεν (Aor. 2 conj. pass. mit aktiver Bedeutung), welches der h. Chrysostomus kurzweg durch μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν erklärt, heißt eigentlich: „damit wir nicht vorbeifließen, daneben herfahren" d. i. desselben nicht theilhaftig werden, darum kommen; man muß τὰ ἀκουσθέντα ergänzen. Die diesem Ausdrucke zu Grunde liegende Metapher ist hergenommen von einem vorbeifließenden Flusse, oder von einem Fahrzeuge, welches getrieben vom Winde oder von der Gewalt des Wassers an sein Ziel vorbeifährt. Das Evangelium ist in dem fortwährenden Flusse der irdischen Dinge das Feste, Beständige, Unwandelbare, weil es die ewige Wahrheit ist; auf dieses müssen wir fortwährend unsern Sinn richten, weil wir sonst Gefahr laufen, im Getriebe der Welt und in der Unbeständigkeit unserer schwachen Natur dasselbe ganz aus dem Auge zu verlieren. Die Vulgata übersetzt nicht wörtlich: praeterfluamus, sondern pereffluamus. Dies Wort kommt sonst nicht vor; am besten wird das per als Verstärkung gefaßt: „damit wir nicht ganz und gar auseinander fließen." Das dem Ausdrucke zu Grunde liegende Bild ist hergenommen vom ausgegossenen und auseinanderfließenden Wasser, und paßt hier schön. Das Evan-

gelium, im Glauben aufgenommen und bewahrt, hält den innern Menschen zusammen, daß er nicht in den Sorgen, Genüssen und Zerstreuungen dieser Welt auseinanderfließt.

V. 2—4. „Denn wenn schon das durch Engel geredete Wort fest war, so daß jegliche Uebertretung und Ueberhörung gebührenden Lohn empfing: wie wollen wir denn wohl entrinnen, wenn wir ein so großes Heil vernachläßiget haben? welches, anfänglich verkündet durch den Herrn, von denen, so es gehört, auf uns mit Festigkeit ist überliefert worden, indem zugleich Gott es bezeugte durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Mittheilungen des h. Geistes nach seinem Gefallen." Hier haben wir die Begründung der vorhergehenden Ermahnung. Daß unter dem *δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* das mosaische Gesetz verstanden werden müsse, kann keinem Zweifel unterliegen. Nach der jüdischen Tradition war das Gesetz nicht unmittelbar von Gott selbst, dem absolut Unsichtbaren, gegeben, sondern durch Vermittlung der Engel, wie es auch nicht unmittelbar vom Volke Gottes empfangen wurde, sondern durch Vermittlung des Moses: בְּיַד מֹשֶׁה. Dies drückt auch der Apostel Paulus Gal. 1,39 aus, wenn er sagt, das Gesetz sei „angeordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers", nämlich Mosis, der zwischen dem anordnenden Engel und dem Volke stand. Ebenso sagt der h. Stephanus in seiner Rede Apstg. 7, 53: *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* (vgl. V. 35 und 38). Auch die spätere jüdische Theologie kennt diese Lehre, hat sie jedoch zum Theile auf fabelhafte Weise ausgeschmückt. Die ersten Spuren dieser Tradition finden wir 5. Mos. 33, 2 nach der Uebersetzung der LXX und Ps. 67 (68), 18. — Das Gesetz heißt hier *βέβαιος* „fest" d. i. sicher, zuverlässig, und dieses *βέβαιος* wird durch das folgende *καὶ πᾶσα παράβασις*... näher erklärt und begründet: daß das mosaische Gesetz sicher und zuverläßig war, zeigte sich eben darin, daß jeder Uebertretung die bestimmte äußere Strafe auf dem Fuße folgte. In der Strafe, die Jehova über den Verletzer des Gesetzes verhängte, hatte dieses eine äußere Bürgschaft seiner Wahrheit

und Unverletzlichkeit. Das *καὶ* entspricht somit hier dem hebräischen ו und ist im Deutschen am besten mit „so daß" zu geben. In *παράβασις* und *παρακοή* liegt eine Paronomasie, die wir etwa durch „Uebertretung und Ueberhörung" wiedergeben können. *μισθαποδοσία* heißt eigentlich Lohnvertheilung", hier im schlimmern Sinne = „Strafe." — V. 3. Zu *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα* kann man aus dem Vorhergehenden *τὴν ἔνδικην μισθαποδοσίαν* ergänzen: Wie werden wir der gerechten Strafe entfliehen, wenn wir uns um ein so großes Heil nicht gekümmert, dasselbe mißachtet haben. Zu *σωτηρία* vgl. 1, 14. Das Wort ist hier in seiner Bedeutung nicht verschieden von dem beim Apostel Paulus häufig vorkommenden *εὐαγγέλιον*. — Hebt nun der Verfasser in dem *τηλικαύτης* die Größe des neuen Heiles hervor, hierfür an das eigene Bewußtsein der Leser appellirend, so weiset er in dem folgenden Relativ- und Participialsatze auf die Sicherheit hin, mit welcher diese Heilslehre ursprünglich verkündet und weiter fortgepflanzt sei. Das mosaische Gesetz war zuverläßig, weil es ursprünglich vermittelt durch Engel fortwährend durch die der Uebertretung folgende Strafe von Gott bekräftigt wurde, die neue Heilslehre aber ist ursprünglich vom Herrn selbst verkündet und wird in der Fortpflanzung durch Wunder von Gott bestätigt, sie ist also um so sicherer, der Unglaube und Abfall um so mehr unentschuldbar. Ueber *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων* ist schon in der Einleitung Seite 14 die Rede gewesen. Das *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη* ist prägnant, es schließt die beiden Begriffe „überliefern" und „befestigen" in sich. Richtig erklärt es Theophylakt durch: *διεπορθμεύθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς*. Das *ἐβεβαιώθη* wird V. 4 näher begründet durch *συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* Man übersehe hier nicht die Präposition *σύν* in *συνεπιμαρτυροῦντος*. Die Apostel legten Zeugniß ab von Christo als Augen- und Ohrenzeugen (*ἐπιμαρτυρεῖν*), und Gott bekräftigte ihr Zeugniß durch sein hinzukommendes begleitendes Zeugniß (*συνεπιμαρτυρεῖν*), welches in den Wundern lag. Christus erschien als Gottmensch und wollte als solcher auf unsichtbare Weise im Geschlechte sich fortsetzen. Dazu bedurfte es eines doppelten Zeugnisses,

eines äußern durch die Apostel und eines innern durch den h. Geist. Daher sagt der Heiland Joh. 15, 27: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen — und ihr werdet zeugen, weil ihr bei mir seid vom Anfange an." Auf diesen beiden Zeugnissen beruht fortan die Kirche, so daß sie mit Recht sich eine auf „den Grund der Apostel gebaute, eine apostolische" Kirche nennt. Dieses Zeugniß der Apostel, welches in der Kirche sich fortsetzt, bekräftigte Gott anfänglich durch Wunder und Zeichen. Später hörten diese mehr auf, weil die weltüberwindende Kraft, die das Christenthum entwickelte, die Geschichte der wunderbaren Ausbreitung der Kirche, wie sie später vor Augen lag, selbst das größte Wunder war und ist. In diesem Sinne sagt sehr schön der h. Augustin: Miracula fuisse necessaria, priusquam crederet mundus ad hoc ut crederet mundus. Quisquis autem adhuc prodigia ut credat inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit. Vgl. Mark. 16, 20. — Der Wunderbegriff wird hier je nach seinen verschiedenen Seiten verschiedentlich ausgedrückt: *τέρας* (von *τρέω*, ich zittere, bebe) heißt eine Wunderthat, in wiefern sie durch das Außerordentliche und natürlich Unbegreifliche ihrer äußern Erscheinung überrascht und zum Staunen fortreißt; das Wort bezeichnet also mehr das Aeußere eines Wunders und entspricht dem hebräischen פֶּלֶא; *σημεῖον* dagegen, hebräisch אוֹת, heißt das Wunder, in wiefern dadurch etwas Anderes angedeutet oder beurkundet wird — bezeichnet also mehr den innern Kern des Wunders; *δύναμις* aber wird das Wunder genannt, insofern als es das Produkt einer übermenschlichen Kraft ist und so auf Gott als den Urheber hinweiset. Die *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου* sind die Gnadenwunder, die der Apostel 1. Kor. 12, 4. 6 *διαιρέσεις χαρισμάτων καὶ ἐνεργημάτων* nennt; es sind die gratiae gratis datae, von denen der Apostel und nach ihm die Theologen neun Arten aufzählen. Da diese gratiae gratis datae dem Menschen zunächst nicht zur eigenen Heiligung, sondern zum Heile Anderer verliehen werden, so werden sie von Gott sowohl den Sündern als auch den Gerechten ertheilt, und der Mensch kann zur Erlangung der-

selben selbst nichts thun. Daher der Zusatz κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν, der bloß zu μερισμοῖς gehört und ächt paulinisch ist; vgl. 1. Kor. 12, 11: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται. —

§. 2. Christus das Haupt des neuen Bundes.

2, 5 — 18.

Im engen Anschlusse an das Vorhergehende entwickelt jetzt der h. Verfasser den Grundgedanken des ganzen ersten Abschnittes, daß Christus der Mittler und das Haupt des neuen Bundes sei. Er knüpft wieder seinen Beweis an eine alttestamentliche Stelle an. Die Stelle, welche er anführt, gibt ihm dann weiter die Veranlassung, dem Einwurfe, den man gegen jenen Satz aus der Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden hernehmen könnte, zu begegnen. Es lag, sagt er, in dem innern Wesen der neuen Heilsökonomie gegründet, daß der Erlöser durch Leiden seine Weihe erhielt. Christus mußte Mensch werden, mußte Fleisch und Blut annehmen d. i. ins Geschlecht eintreten, um die Sünden Aller auf sich nehmen, Allen sein Erlösungsverdienst zuwenden zu können. Denn nur in der Menschheit als einem organischen Ganzen, nicht im Reiche der reinen Geister findet eine Vererbung, eine Uebertragung wie der Schuld, so auch des Verdienstes Statt.

V. 5. „Denn nicht Engeln hat er die künftige Welt, von der wir sprechen, unterworfen." Mit γάρ knüpft der Verfasser diesen V. an das V. 2 und V. 3 Gesagte, insbesondere an das ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου wieder an; der Gedankenzusammenhang ist der: das alte Gesetz wurde vermittelt durch die Engel; sie waren also auch die Lenker und Herrn des A. B., wie dieses vielfach im A. T. selbst (vgl. Dan. 12, 1. 10, 13. 20. 21. Tob. 12, 15) und auch später bei den Rabbinen ausgesprochen wird. Das neue Heil, die σωτηρία, aber wurde ursprünglich verkündigt durch den Herrn; ihm ist also auch die durch dieses Heil entstandene neue Welt, der neue Bund, unterworfen. Hiernach verhält sich

der Ausdruck *οἰκουμένη μέλλουσα* zu *σωτηρία* V. 3, wie die Wirkung zur Ursache, und bezeichnet die durch Christi Erlösungswerk bewirkte neue Schöpfung, den neuen Bund, die neutestamentliche Oekonomie. Der Ausdruck selbst stammt aus dem Hebräischen. Die jüdischen Theologen theilten nämlich nach richtiger Anschauung die ganze Weltzeit in zwei Perioden: עוֹלָם הַזֶּה, *αἰὼν οὗτος*, und עוֹלָם הַבָּא, *αἰὼν μέλλων* oder *οἰκουμένη μέλλουσα*; ersterer Ausdruck bezeichnete ihnen die alttestamentliche Weltzeit; letzterer die Zeit des Messiasreiches, die messianische Weltzeit. Unser Verfasser nennt nun dieses Reich Christi, obgleich es schon erschienen und gegenwärtig war, doch noch eine *οἰκουμένη μέλλουσα*, eine künftige Welt, entweder weil er dieses Reich in seiner Vollendung faßt, in welcher es auch für uns noch immer ein zukünftiges ist (auch wir müssen noch immer beten: „zu uns komme dein Reich"); oder, weil er hier vom Standpunkte des A. B. aus argumentirt. Letztere Auffassung verdient den Vorzug. *περὶ ἧς λαλοῦμεν* sieht auf V. 3 zurück. Das *ὑπέταξεν* ist soviel als: „zu unterwerfen verheißen" und als Sinn des Ganzen stellt sich dann heraus: Nicht Engeln hat er irgendwo im A. T. die künftige Welt, das Messiasreich, von dem wir jetzt sprechen, zu unterwerfen verheissen, wohl aber findet sich eine Stelle, worin es heißt, daß er diese neue Welt dem Sohne unterwerfen wolle. Diese Stelle wird nun

V. 6—8 a. wörtlich genau nach der LXX angeführt: „Wohl aber hat Einer wo bezeugt sprechend: „„Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? oder der Menschensohn, daß du auf ihn siehest? du hast ihn ein wenig geringer gemacht als Engel; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt; Alles hast du unterworfen unter seine Füße."" Der Verfasser citirt hier unbestimmt: *διεμαρτύρατο δέ πού τις*, nicht als wenn er den Ort, wo die Stelle sich findet, gerade nicht im Gedächtnisse gehabt habe, sondern weil er an solche schrieb, welche die h. Schrift genau kannten. Die Stelle ist genommen aus Ps. 8, 5—7. Der Inhalt dieses äußerst schönen Liedes ist kurz der: Groß und wunderbar erscheint Gott in den Werken der Natur,

und betrachtet man die großen Wunder des nächtlichen Himmels, den Mond und die Sterne, so scheint in Vergleich zu diesen der Mensch, dieser schwache Erdbewohner, gänzlich zu verschwinden; ja man begreift kaum, wie Gott sich um ihn kümmern und ihn berücksichtigen sollte. Und doch ist der Mensch das Wunder über alle Wunder der sichtbaren Schöpfung Gottes. Nur um ein Geringes hat Gott ihn unter die Engel gestellt; er hat ihn mit Glanz und Würde umkleidet und ihm die Herrschaft über das ganze Naturreich übertragen. Die Natur ist eine Dienerin des Menschen. — Der Psalmist spricht hier, wie man leicht sieht, von dem reinen nicht gefallenen Menschen und von der Stellung desselben zur Natur, wie sie nach der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen sein sollte; er stellt also nur in einem poetischen Gewande dar, was die Genesis ganz einfach erzählt, wenn es 1. Mos. 1, 26 heißt: „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere und über die ganze Erde." Desto ungezwungener und wahrer konnte also unser Verfasser diesen Psalm von Christus verstehen. In ihm erschien ja der Mensch *κατ᾽ ἐξοχήν*, der reine ursprüngliche Mensch, der wieder, wie er durch seine Wunder bewies, unbedingt über die Natur herrschte, und der diese Herrschaft im vollsten Maße üben wird, wenn auch die Natur aus den Banden, in welchen sie jetzt noch seufzt, erlöset sein wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm. 8, 21). Alles also, was der Psalmist hier von der hohen Würde des Menschen an und für sich und von seiner Stellung der ganzen übrigen Welt gegenüber sagt, gilt im eigentlichsten und wahrsten Sinne von Christus (vgl. 1. Kor. 15, 27 ff. Ephes. 1, 22). — Nach dem angegebenen Gedankengange des Psalms entscheidet sich die Frage, welche von Einigen hier aufgeworfen wird, ob das *τί* in *τί ἐστιν ἄνθρωπος* die miseria oder die praestantia des Menschen bezeichne, von selbst. Zunächst bezeichnet es allerdings die Geringheit des Menschen: den großen Werken der Natur gegenüber erscheint der Mensch, bloß äußerlich genommen, gering und

unbedeutend, aber in Wahrheit steht er höher als die ganze ihn umgebende Natur. — V. 7. Statt des ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους der LXX hat der hebräische Text: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים „du hast ihn wenig vor Elohim erniedrigt.“ Im Hebräischen ist der Satz eine Bezeichnung der hohen Gott-nahen Stellung des Menschen und das מְעַט bezieht sich auf die *Würde*. Die LXX übersetzt also hier, wie häufig, אֱלֹהִים durch ἄγγελοι, und gibt מְעַט mit βραχύ τι. Dieses βραχύ τι kann aber eine doppelte Bedeutung haben: es kann zuerst ganz in dem Sinne des hebräischen מְעַט gefaßt und auf die *Würde* bezogen werden; dann aber kann es als *Zeitbestimmung* genommen und „eine kurze Zeit“ übersetzt werden. In dieser letztern Bedeutung faßt unser Verfasser den Ausdruck und bezieht ihn auf die Zeit des *irdischen Lebens* Christi, wie deutlich aus V. 9 erhellt. Dann bildet das Folgende: δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν einen Gegensatz, und ist von der auf die Erniedrigung gefolgten *Erhöhung* Christi zur Rechten des Vaters zu verstehen. „Du hast ihn auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, dann ihn aber mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ — Die folgenden Worte: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου sind zweifelhaft, da sie in mehreren Handschriften fehlen, und vielleicht aus dem Psalme hier eingeschoben wurden. Behalten wir aber mit der *Vulgata* diesen Satz bei, so liegt darin dasselbe ausgesprochen, was in dem folgenden Hemistich: πάντα ὑπέταξας κ. τ. λ. ausgedrückt wird, daß nämlich Christus, der Mensch κατ' ἐξοχήν, über die ganze Kreatur herrschen werde.

V. 8 b. 9. *„Denn indem er ihm Alles unterwarf, ließ er nichts ihm ununterworfen. Nun aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen; aber den ein wenig unter die Engel Erniedrigten, Jesum, sehen wir wegen des Erleidens des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt; damit er vermöge Gottes Gnade für Jedermann den Tod kostete.“* In dem ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι κ. τ. λ. zieht der Verfasser die Schlußfolgerung aus den Worten des Psalms, die er unmittelbar vorher angeführt. Er urgirt besonders

das πάντα und setzt es deshalb des Nachdrucks halber hier mit dem Artikel. Zugleich begründet er hier den V. 5 aufgestellten Satz, daß Gott nicht den Engeln die neue Welt unterworfen habe; daher das γάρ. Der Sinn ist somit folgender: Nicht den Engeln hat Gott die künftige Welt, die neue Heilsökonomie, unterworfen; denn da es in der Psalmstelle heißt, daß Gott dem Menschensohne, Christo, Alles unterworfen habe, bleibt Nichts übrig, was ihm nicht unterworfen sei (vgl. 1. Kor. 15, 27). — In dem νῦν δὲ οὔπω ὁρῶμεν κ. τ. λ. macht der Verfasser sich selbst einen Einwurf aus der Seele seiner Leser: Ihr werdet sagen: Wir sehen noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei; die tägliche Erfahrung lehrt, daß es noch Viele gibt, die sich seiner Herrschaft widersetzen, wie nun? — Dieser Einwurf findet alsbald V. 9 seine Lösung, jedoch so, daß der Verfasser den eigentlichen Schluß verschweigt, da der Leser sich diesen leicht selbst machen kann: Allerdings ist ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen; allein den für kurze Zeit unter die Engel erniedrigten Jesum sehen wir schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, nämlich in seiner Auferstehung, Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters. Die Worte des Psalms: „Du hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt", sind also an ihm bereits in Erfüllung gegangen. Die Erfüllung dieses ersten Theils ist uns aber eine sichere Bürgschaft für den Eintritt des zweiten, daß Gott ihm Alles unterwerfen werde. — Das διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου haben Einige, z. B. Origenes, der h. Augustin, auf ἠλαττωμένον bezogen; dann ist der Sinn entweder: Christus sei eben durch sein Todesleiden auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget; oder: er sei um des Todesleidens willen, um den Tod für uns zu erdulden, auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget. Allein die ganze Wortstellung läßt diese Beziehung nicht füglich zu. Wir verbinden es also mit Estius mit δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον. Durch sein Leiden und Sterben verdiente Christus nicht bloß für uns die sogenannten bona salutaria, sondern auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhöhung zur Rechten des Vaters, die Glorifikation (vgl. Phil. 2, 9. 10. Luk. 24, 26). — Schwierig

ist hier noch der Zusatz: ὅπως χάριτι θεοῦ κ. τ. λ. Einige verbinden ihn mit den zunächst vorhergehenden Worten: διὰ τὸ πάθημα...; dann ist der Sinn: Wir sehen Jesum mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt wegen des Todesleidens, welchem er sich deshalb unterzog, um für Alle den Tod zu kosten. So auch Estius. Allein besser scheint es doch, mit dem h. Thomas diesen Zusatz auf ἠλαττωμένον zu beziehen, wo sich dann der Sinn ergibt: Wir sehen Christum in seiner Menschwerdung auf eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er für Alle den Tod koste. Gerade deshalb wurde Christus Mensch, und erniedrigte sich so unter die Engel, um in stellvertretender Genugthuung (ὑπὲρ) für Alle den Tod zu leiden. Nach dieser Fassung bezieht sich das βραχύ τι auf das ganze irdische Leben Christi, nicht bloß auf sein Leiden. Für diese Verbindung spricht insbesondere auch der V. 14. — Die χάρις θεοῦ ist die gnädige Barmherzigkeit, die Liebe Gottes, die sich besonders in der Hingabe seines eingebornen Sohnes zeigte. Diese war von Seite Gottes eine freie Gnade, ein reiner Ausfluß seiner Liebe (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. Gal. 2, 21). Statt χάριτι θεοῦ kennt schon Origenes eine andere LA., die sonst nur in einigen spätern Handschriften, dann auch bei Theodoret, Ambrosius u. A. sich findet, nämlich: χωρὶς θεοῦ. Dieser Ausdruck läßt eine mehrfache Deutung zu, entweder: „damit er für Alle, Gott ausgenommen, den Tod schmecke"; oder in Verbindung mit dem Zeitworte: „damit er den Tod schmecke ohne Gott d. i. als wenn er nicht Gott wäre" oder: „als ein von Gott Aufgegebener." Allein diese LA. hat keine innere Wahrscheinlichkeit und ist vermuthlich aus einem Schreibfehler entstanden. — Der Ausdruck γεύεσθαι θανάτου, nach der rabbinischen Formel טְעַם מוֹתָא gebildet, bezeichnet bloß: „den Tod erleiden", vgl. Matth. 16, 28. Joh. 8, 52. Zu gesucht erscheint es, wenn ältere Interpreten in dem Ausdrucke „schmecken" eine Beziehung entweder auf die kurze Dauer, oder auf die Bitterkeit oder auf die Wahrheit des Todes Christi finden wollen. — Das παντός kann gefaßt werden als Masculinum; dann liegt in dem Singular ausgesprochen, daß Christus nicht bloß für alle Menschen überhaupt, sondern

für jeden insbesondere gestorben sei; es kann aber auch mit den meisten ältern Interpreten als Neutrum genommen werden: „für Alles" d. i. für die ganze Kreatur. Auch die unfreie Natur seufzt nach Erlösung und wird durch den Menschen des Erlösungsverdienstes Christi theilhaft (vgl. Röm. 8, 21). Die Vulgata hat: pro omnibus scil. hominibus.

V. 10 ff. Die zeitweilige Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden lag in der menschlichen Natur begründet. Eben weil Christus nicht Engel, sondern Menschen erlösen wollte, mußte er zur Menschheit herabsteigen, mußte er selbst in das menschliche Geschlecht eintreten und die Schwachheiten und Leiden desselben tragen. — „Denn es ziemte ihm, um deßwillen und durch den Alles ist, daß er, der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden vollende." Das γάρ knüpft diesen Satz als begründend an das unmittelbar vorhergehende ὅπως χάριτι κ. τ. λ. an, und der Gedankenzusammenhang ist der: Jesus ist für eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er vermöge Gottes Gnade für Alle den Tod erleide; denn es geziemte sich, daß der Urheber des Heils der Menschen durch Leiden seine Vollendung erhalte. In dem ἔπρεπε liegt nicht eine Nöthigung, eine ἀνάγκη — denn von einer solchen kann bei Gott nicht die Rede sein —, sondern eine aus der obwaltenden Beschaffenheit des Menschen sich ergebende Angemessenheit. Die Erlösung war von Seite Gottes eine durchaus freie That der Liebe, und ebenso auch die Art und Weise der Erlösung. Von Seite Gottes betrachtet, darf man also nicht sagen: der Sohn mußte Mensch werden, mußte leiden, um die Menschen zu erlösen; denn Gott ist frei und allmächtig. Jedoch können und dürfen wir für die Thaten Gottes Congruenzgründe aufsuchen, und da kann man, wenn man die Sache von Seite des faktischen Zustandes der Menschheit betrachtet, wiederum sagen, der Erlöser der gefallenen Menschheit mußte selbst Mensch sein, mußte leiden. Treffend sagt in diesem Sinne der h. Augustin: Non defuit Deo alius modus possibilis (scil. redimendi genus humanum), cuius potestati

cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae non fuit alius modus convenientior. De Trinit. cap. 10. — Daß αὐτῷ sich auf Gott, den Vater, beziehe, erhellt unzweideutig aus dem ganzen Zusammenhange. Durch den Zusatz δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα wird Gott als das Endziel (δι' ὃν) und als der Urgrund (δι' οὗ) von Allem bezeichnet. Zugleich liegt aber hier gewiß auch der Gedanke eingeschlossen, daß er, welcher der Urgrund und das Endziel aller geschaffenen Wesen ist, auch die besten und weisesten Anschläge zu ihrem Heile zu fassen im Stande sei. Das δι' οὗ steht im N. T. gewöhnlich nur vom Sohne, durch welchen Gott die Welt erschaffen hat; so 1. Kor. 8, 6 u. a. a. St. Hier, wo es offenbar vom Vater steht, müssen wir es als gleichbedeutend mit ἐξ οὗ fassen (vgl. Röm. 11, 36). Große Schwierigkeit macht aber das Particip ἀγαγόντα sowohl rücksichtlich seiner Beziehung als auch in Betreff seiner Bedeutung. Einige Interpreten, durch den Accusativ verleitet, verbinden ἀγαγόντα mit ἀρχηγόν und übersetzen: „Es ziemte ihm, den viele Söhne zur Herrlichkeit führenden Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden.“ Allein diese Verbindung ist schon grammatisch unstatthaft wegen des Artikels τόν zwischen ἀγαγόντα und ἀρχηγόν, es müßte dann durchaus τὸν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα ἀρχηγόν heißen. Entschieden spricht aber, wie Bleek richtig bemerkt, gegen diese Verbindung die einfache Bezeichnung πολλοὺς υἱούς, welche nur dann natürlich ist, wenn von einer Sohnschaft gegen denjenigen die Rede ist, welcher in ἀγαγόντα Subjekt ist; unleugbar ist hier aber von einer Sohnschaft der Menschheit gegen Gott den Vater, nicht gegen Christum die Rede. Wir müssen also ἀγαγόντα auf αὐτῷ beziehen; statt des Dativs, den man erwarten sollte, steht der Accusativ, um das Particip näher mit dem Infinitiv τελειῶσαι zu verbinden. Eine solche Construktion ist nicht selten (vgl. Apstg. 15, 22. 11, 12. 25, 27. Luk. 1, 74). — Was nun die Bedeutung dieses Particips angeht, so haben Einige versucht, den Aorist als eigentliches Präteritum festzuhalten, und mit der Vulgata übersetzt: „Es ziemte ihm, daß er, der viele Söhne zur Herr-

lichkeit geführt hatte (qui adduxerat Vulg.), den Urheber ihres Heiles durch Leiden vollende." Hiernach könnten wir unter *υἱούς* nur die frommen VV. des A. B. verstehen. Allein es paßt durchaus nicht zu dem ganzen Gedankengange unsers Briefes zu sagen, daß die Altväter bereits zur Herrlichkeit geführt seien. Erst nachdem Christus als *πρόδρομος* uns vorangegangen und als Hoherpriester ins Allerheiligste eingegangen ist, ist auch uns der Vorhang geöffnet, der Eingang in den Himmel gestattet (vgl. 5, 9. 6, 20). Wir müssen also hier den Aorist in der Bedeutung des Futurs nehmen: „der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte." So der h. Thomas, der das qui adduxerat der Vulgata umschreibt durch adducendos praeordinaverat. So auch Erasmus und Klee. Auch sprachlich läßt sich diese Auffassung rechtfertigen; denn der Infinitiv des Aorists nähert sich häufig dem Futuro (Bernhardy Syntax S. 383); seltener allerdings das Particip. — *Ἀρχηγός* bezeichnet zunächst einen Anführer besonders im Kriege, Herzog, dann auch Stammvater, endlich ist es soviel als *αἴτιος* „Urheber." Das Wort *τελειοῦν* mit seinen derivatis kommt in unserm Briefe häufig vor und zwar sowohl in Beziehung auf Christum selbst (vgl. außer dieser Stelle noch 5, 9. 7, 28) als auch in Beziehung auf die durch ihn Erlös'ten (vgl. 7, 11. 19. 9, 9. 10, 14. 11, 40). Nach der Etymologie bezeichnet *τελειοῦν τινα* „einen vollkommen (*τέλειος*) machen, zu seinem Ziele (*τέλος*) führen", also: „vollenden." In Beziehung auf Christum kann das Wort nur von seiner menschlichen Natur verstanden werden und bezeichnet dann die Vollendung derselben, die mit seiner Glorifikation eintrat, wo der Mensch Christus mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt zur Rechten des Vaters sich setzte, wo also die menschliche Natur in ihm ihr wahres *τέλος* erreichte. Der h. Johannes braucht dafür das Wort *δοξασθῆναι*. Diese Glorifikation seiner Menschheit erwarb sich Christus durch sein Leiden, daher *διὰ παθημάτων*. Eine genaue Parallele zu dieser Stelle bildet der Ausspruch des Heilandes selbst beim Luk. 24, 26: „Mußte nicht Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen", wo das *εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν* ganz unserm *τε-*

λειῶσαι entspricht. Man vergleiche noch Phil. 2, 8. 9: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn auch erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist." — Der Sinn dieses Vs. ist hiernach so zu fassen: Gott wollte die Menschen wieder zu seinen Söhnen machen; zur Sohnschaft Gottes konnte aber der gefallene Mensch, wenn ihm dies überhaupt möglich gewesen wäre, nur auf dem umgekehrten Wege gelangen, als auf welchem er diese verloren hatte. Er war von Gott abgefallen durch Ungehorsam und Hingabe an die sinnliche Lust; zu Gott zurückkehren konnte er also nur durch Selbstverläugnung und Abtödtung, durch Leiden. Aber der Mensch vermochte dieses nicht aus eigenen Kräften; es mußte ein Anderer, und zwar der Sohn Gottes κατ᾽ ἐξοχήν, für ihn eintreten, und dieser mußte als unser Vorgänger zuerst den Weg der Leiden wandeln; nur wenn wir ihm auf diesem Wege folgen, können wir wieder zur Sohnschaft Gottes gelangen.

V. 11. Der erste Theil dieses Vs.: „Denn sowohl der Heiligende als die, welche geheiliget werden, sind alle von Einem" ist vielfach verschieden aufgefaßt worden. Das γάρ zeigt an, daß hier das Vorhergehende begründet und erläutert werden soll; da aber der h. Verfasser in dem vorhergehenden V. einen großen Gedankenreichthum in wenige Worte zusammengefaßt hat, so fragt es sich, worauf speciell das γάρ zu beziehen sei. Von der Antwort auf diese Frage hängt die Erklärung der einzelnen Ausdrücke ab. Die meisten neueren Interpreten beziehen das γάρ auf υἱούς V. 10 und meinen, daß durch diesen Satz gezeigt werden solle, warum die Erlöseten mit dem Erlöser den gleichen Namen „Söhne" führen: „denn Christus, der Heiligende, und die Menschen, welche geheiliget werden, sind von Einem." Nach dieser Erklärung kann sich das ἐξ ἑνός sowohl auf Gott beziehen, als auf Adam. Im erstern Falle ist der Sinn: „Gott wollte viele Söhne zum Heile führen, denn Christus der Heiligende und die Menschen, welche durch ihn geheiliget werden, sind von Einem, nämlich von Gott, sind Söhne Gottes, und deßhalb, weil die Menschen so hoch erhoben sind, schämte er sich nicht,

sie seine Brüder zu nennen. Allein gegen diese Erklärung spricht das V. 13 angezogene Citat: ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ, wodurch erklärt werden soll, daß Christus in einem ähnlichen menschlichen Kindesverhältnisse zu Gott gestanden, wie die Erlöseten. Daher deuten Andere das ἐξ ἑνὸς auf Adam, so daß dann in diesem Satze ausgedrückt wird, daß Christus, der Sohn Gottes per eminentiam, an unserer Niedrigkeit Theil genommen und dadurch die Menschen zu Söhnen Gottes gemacht habe. Mit dieser Erklärung des ἐξ ἑνός müssen wir durchaus übereinstimmen, nur glauben wir, daß die Beziehung dieses Satzes zum Vorhergehenden in anderer Weise zu fassen sei. Das ὅτε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγ. ἐξ ἑνὸς πάντες ist nämlich mehr als eine allgemeine Sentenz anzusehen, die dasselbe ausspricht, was der h. Verfasser unten 5, 1 etwas anders ausdrückt, wenn er sagt: „Jeglicher Hohepriester wird aus den Menschen genommen und für Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott" d. i. nur ein Mensch kann Priester für die Menschen sein. So hier: der Heiligende (d. i. eben der Priester) und die von ihm geheiliget d. i. mit Gott versöhnt werden, sind Alle aus einem Stamme, von einem Urvater, Adam. Die Anwendung dieser allgemeinen Regel auf Christum lag nahe, und wird in dem Folgenden vorausgesetzt. Fassen wir aber den Satz so, dann darf er nicht als eine bloße Erläuterung des υἱοὺς angesehen werden, sondern er dient zur Begründung des vorhergehenden Hauptgedankens, der in V. 9 ausgedrückt liegt, daß Christus auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch werden mußte. Der Gedankengang ist dann der: Christus ist auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch geworden, um für Alle den Tod zu kosten. Letzteres ziemte sich; denn da Gott beschlossen hatte, die Menschen als seine Söhne zur Verherrlichung zu führen, der Weg zur δόξα aber für den gefallenen Menschen nur durch Leiden geht, so mußte Christus, als der Vorgänger und Anführer unsers Heiles, auf eben diesem Wege der Leiden zur Vollendung gelangen. Um aber leiden und das Verdienst seines Leidens den Menschen zuwenden zu können, mußte er ins Geschlecht hinabsteigen, mußte er Mensch werden; denn nur im Geschlechte,

als organischem Ganzen, kann von einer Uebertragung des Verdienstes die Rede sein. Der Heiligende d. i. hier der Erlösende und die welche geheiliget d. i. erlöset werden, müssen aus einem Stamme sein; mit andern Worten: Christus mußte Mensch und so für eine kurze Zeit unter die Engel erniedriget werden, um die Menschheit erlösen zu können. So im Wesentlichen auch Estius: est probatio talis: Christus a Deo constitutus est pontifex, qui oblato sacrificio sanctificaret i e. peccatis emundaret ac Deo reconciliaret genus humanum. Atqui sacerdos sanctificans et populus, qui sanctificatur, ex uno sunt i. e. ex uno primo parente. Igitur et Christus humanam carnem suscipere debuit, eamque miseriis ac passionibus obnoxiam, qualem ceteri habent homines. Ebenweil nun Christus wahrer Mensch wurde, durch seine Mutter mit uns denselben Stammvater, nämlich Adam, hat, deßhalb konnte er in Wahrheit die Menschen seine Brüder nennen. Daher sagt der Verfasser: „weßwegen er (Christus) sich nicht schämet, sie Brüder zu nennen." Daß nun Christus die Menschen seine Brüder nennt, zeigt der Verfasser aus alttestamentlichen Stellen, in welchen der Messias redend eingeführt wird und die Menschen seine Brüder nennt.

V. 12 f. „Indem er spricht: „„Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dir lobsingen""; und wiederum: „„Ich werde vertrauen auf ihn."" Und wiederum: „„Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat."" Die erste Stelle ist genommen aus Ps. 21 (22), 23. Dieser Psalm ist in seinem ersten Theile ein Klagelied, gesungen aus dem tiefsten Abgrunde der Herzensangst. Kaum hat sich aber die Wehklage in der Mitte des Liedes zu einem Hülferufe zu Gott emporgerungen, so schwingt sich alsbald der h. Sänger zu einer wunderbaren Hoffnung auf. David aber, der Sänger des Psalms, war in seinen Leiden und Schmerzen, die er für die gerechte Sache erduldete, und auch in seinen Hoffnungen nur ein Vorbild des wahren Mannes der Schmerzen, nämlich Christi; und indem er sein Elend und seine Noth schildert, und in seinem

Gottvertrauen seinen Sieg erblickt, schaut er im Geiste den, von welchem er nur ein schwaches Vorbild war. Daher mischt er in seine Schilderung Züge ein, die im eigentlichsten Sinne nur auf das Urbild passen. Die Messianität dieses Psalms hat Christus selbst anerkannt, da er beim Beginne seiner Todesschauer am Kreuze die Anfangsworte dieses Psalms: „O Gott! mein Gott! wie hast du mich verlassen!" mit lauter Stimme rief. Und gewiß müssen wir annehmen, daß Christus am Kreuze den ganzen Psalm durchgebetet habe, so daß mit dem Weheruf des Anfanges auch der Triumphruf des Endes vor seine Seele trat. — Der Hauptnachdruck liegt auf τοῖς ἀδελφοῖς μου. Christus ist als Mensch, wie der Apostel Röm. 8, 29 sagt, der „Erstgeborne unter vielen Brüdern" geworden; nur waltet der Unterschied zwischen ihm und uns ob, daß er das, was wir per gratiam adoptionis sind, per unionem hypostaticam ist. Er ist auch als Mensch der filius naturalis Dei, wir die filii adoptivi, immerhin also doch seine Brüder. Die zweite und dritte Stelle sind genommen aus Ies. 8, 17. 18. Der nervus probandi liegt in der zweiten Stelle in dem Worte πεποιθώς. Nur als Mensch konnte Christus von sich sagen, daß er auf Gott vertraue. Also liegt hierin wieder die menschliche Natur in Christo ausgesprochen. Ebendasselbe liegt in der dritten Stelle ausgedrückt. Wie Christus in der ersten Stelle die Menschen seine Brüder nannte, so nennt er sie hier seine Kinder. Das Kindesverhältniß drückt aber ebenso, als das Bruderverhältniß, die Einheit der Natur aus. Christus ist durch seine Menschwerdung sowohl unser Bruder, als auch, als zweiter Adam, unser Vater geworden. Vgl. Joh. 17, 6. „Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir gegeben hast von der Welt. Sie waren dein und du hast sie mir gegeben."

V. 14. 15. „Da nun die Kinder Blutes und Fleisches theilhaftig geworden sind, so hat auch er gleichfalls ebendaran Theil gehabt, auf daß er durch den Tod vernichtete den, welcher die Gewalt des Todes hatte d. i. den Teufel, und die befreite, so durch Todesfurcht das ganze

Leben hindurch in Knechtschaft gefangen gehalten wurden." Was der Verfasser V. 11 durch eine allgemeine Sentenz ausgedrückt hat, daß nämlich Christus, um die Menschen zu erlösen, selbst Mensch werden mußte, erklärt er hier näher. Der kurze Sinn dieser VV. ist der: Weil diejenigen, die Gott als Kinder Christo einverleiben wollte, Fleisch und Blut haben, so mußte Christus, der ihr zweiter Stammvater werden sollte, ebenfalls Fleisch und Blut d. h. die menschliche Natur annehmen. Denn nur als Mensch konnte Christus sterben, und durch seinen Tod in stellvertretender Genugthuung die Schuld der Menschheit tilgen und durch seine Auferstehung den Tod der Menschen aufheben, mit andern Worten: Stammvater eines neuen Geschlechtes werden. — παραπλησίως „gleichfalls, ebenfalls" nicht: „in ähnlicher Weise." καταργεῖν = ἀεργὸν ποιεῖν „unwirksam machen, vernichten." Christus hat durch seinen Tod den Teufel unwirksam gemacht, indem er durch diesen höchsten Akt seines Gehorsams für den Ungehorsam der Menschen genug that, und sie so der Herrschaft des Satans enthob. Der Teufel wird hier der Machthaber des Todes genannt, weil er der Urheber der Sünde war; der Tod aber die am meisten in die Augen fallende Folge der Sünde ist. Statt daß es hier heißt, Christus habe den Machthaber des Todes vernichtet, sagt Paulus 2. Tim. 1, 10 geradezu, Christus habe den Tod vernichtet, und beim Johannes lesen wir oft, daß es für die Gläubigen keinen Tod mehr gebe. In allen diesen Stellen kann nur der leibliche Tod gemeint sein; und doch hat Christus, wie die tägliche Erfahrung lehrt, nicht das physische Sterben aufgehoben. Wie ist es also zu verstehen, wenn es heißt, Christus habe den Tod vernichtet oder den unwirksam gemacht, der die Macht des Todes habe? — Christus hat den Tod vernichtet dadurch, daß er ein den Tod überwindendes neues Leben im Menschen gründet, welches hier in der Wiedergeburt beginnt, jenseits aber zu seiner Vollendung kommt. Christus ist das Leben κατ' ἐξοχήν, wer aus ihm wahrhaft wiedergeboren wird im Glauben und in der Taufe, in dem bildet sich ein neuer Lebenskern, der den Keim des künftigen glorificirten Leibes in sich schließt und der im Sakramente

des Altars hienieden seine fortwährende Nahrung findet. Daher sagt der Heiland Joh. 6: „Wer mein Fleisch ißt, der wird nicht sterben, der wird leben ewig, den werde ich auferwecken am jüngsten Tage." Wir werden in der h. Taufe nicht bloß geistig, sondern auch, wenigstens im Keime, leiblich aus Christo wiedergeboren; denn der Apostel sagt: „Wir sind Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine"; und bei dem wahrhaft Wiedergeborenen und durch das allerheiligste Sakrament Genährten ist das Sterben nur ein Abstreifen der gröbern Umhüllung, die den Geburtskeim schon hienieden in sich trägt. — V. 15 läßt eine doppelte Construktion zu. Man kann zuerst den Gen. *δουλείας* zu *ἀπαλλάξῃ* und *ἔνοχοι ἦσαν* zu *φόβῳ θανάτου* ziehen; und dann müssen wir übersetzen: „damit er diejenigen von der Sklaverei befreite, welche ihr ganzes Leben hindurch mit der Todesfurcht behaftet waren." Allein natürlicher ist es mit der Vulgata *δουλείας* von *ἔνοχοι ἦσαν* abhängig sein zu lassen und zu übersetzen: „und damit er diejenigen befreiete, welche durch Todesfurcht... mit Sklaverei behaftet waren." Der Tod war gleichsam der Alp, der die alte Welt drückte, und wenn auch einzelne Philosophen durch manche Vernunftgründe die Todesfurcht besiegen zu können wähnten, so war dieses doch zuletzt ein fruchtloses Unternehmen, da das Jenseits ihnen dunkel und unbekannt war. Dies spricht sich recht in den trüben Worten des sterbenden Aristoteles aus: „Nackt bin ich in die Welt gekommen, elend habe ich gelebt, zweifelhaft sterbe ich; ich weiß nicht, wohin ich kommen werde; aber du Wesen aller Wesen erbarme dich meiner." Von dieser Sklaverei der Todesfurcht hat uns Christus befreit durch seine Lehre und durch seine Auferstehung; und der Todesfurcht der alten Welt steht jetzt das christliche Vertrauen gegenüber, womit wir dem Tode muthig ins Auge schauen können, wissend daß der Tod nur der Durchgang zum bessern Leben ist.

V. 16. „Denn doch nicht irgendwo nimmt er sich der Engel an, sondern des Saamens Abrahams nimmt er sich an." Dieser Satz begründet das vorhergehende *μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός*, daher das *γάρ*. Der Gedanke ist: Eben weil Christus die Men-

schen und nicht die Engel erlösen wollte, mußte er Fleisch und Blut annehmen, mußte er selbst ins Geschlecht herabsteigen, um sein Verdienst zum Gemeingute Aller machen zu können. Denn nur in der Menschheit, als einem organischen Ganzen, kann sich Verdienst wie Mißverdienst vererben, nicht im Reiche der Geister, die nur ein Collektivganzes bilden. Der menschliche Leib ist gleichsam der Leiter wie der Urschuld von Adam her, so auch des Urverdienstes von Christo her. — Wir lesen am besten mit der Vulgata δή που in zwei Wörtern: das πού bezieht sich dann auf Schriftstellen: „denn doch nicht irgendwo nimmt er sich der Engel an" d. h. denn doch nicht irgendwo lesen wir im A. T., daß er sich der Engel annehme. δήπου in einem Worte heißt: „fürwahr." ἐπιλαμβάνεσθαί τινος eigentlich „Jemanden an der Hand anfassen, um ihm zu helfen", dann: „sich Jemandes annehmen." In demselben Sinne muß auch das apprehendere der Vulgata genommen werden. Der Ausdruck bezeichnet nie „die Natur Jemandes annehmen", wie einige ältere Interpreten ihn haben verstehen wollen. — Statt σπέρματος Ἀβραάμ sollte man σπ. Ἀδάμ oder den allgemeinen Ausdruck ἀνθρώπων, als den natürlichen Gegensatz zu ἀγγέλων, erwarten. Der h. Verfasser gebraucht aber diesen Ausdruck mit Rücksicht auf die Verheissungen, welche dem Saamen Abrahams geschahen, und weil er an Hebräer schrieb.

V. 17 ff. „Deßhalb mußte er in Allem den Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein treuer Hohepriester vor Gott, um zu versöhnen die Sünden des Volkes. Denn selbst versucht in dem, was er gelitten hat, kann er Andern, die versucht werden, helfen." Eben hat der h. Verfasser gesagt, Christus nehme sich der Menschen an, nämlich um ihre Sünden zu tilgen und sie mit Gott wieder zu versöhnen. Hier fährt er nun fort: Um aber die Menschen mit Gott wieder zu versöhnen, mußte er das Opfer seiner selbst, was der erste Adam und seine Nachfolger Gott geweigert hatten, seinem himmlischen Vater darbringen, mußte also als Mittler, als ein wahrer Hoherpriester zwischen Gott und die Menschen treten. Um aber

wahrer Hoherpriester und Vermittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, mußte er nach Oben hin (*τὰ πρὸς τὸν θεόν*) gerecht sein (*πίστος*) d. h. er mußte der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten; nach Unten hin aber mußte er *ἐλεήμων* sein, Erbarmen üben. Denn unsere Erlösung haben wir nur der Erbarmung Gottes und Christi zu verdanken. Um aber ein wahrhaft barmherziger Hohepriester sein zu können, mußte er uns in Allem, was zur menschlichen Natur gehört, auch in deren Schwachheit und Versuchbarkeit, gleich werden. — Dieser letzte Gedanke wird nun V. 18 näher begründet. Christus ist seinen Brüdern, den Menschen, in Allem gleich geworden, er ist freiwillig in alle Leiden der Menschheit eingegangen, um sie an sich zu erproben, sie gleichsam praktisch kennen zu lernen; somit wird er auch desto eher geneigt sein, sich der Bedrängten erbarmungsvoll anzunehmen. — *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist soviel als *κατὰ τὰ πρὸς τ. θ.* und heißt eigentlich: „treu in Rücksicht der Dinge, die sich auf Gott beziehen" d. i. kurz: „treu vor Gott." *λαός* ist das *σπέρμα Ἀβραάμ* V. 16, das auserwählte Volk. *ἐν ᾧ* nehmen wir hier mit der Vulgata in seiner ursprünglichen Bedeutung, und fassen es nicht mit den Meisten als: „inwiefern, weil." Zu *πειρασθείς* ist zu bemerken, daß Christus selbst Luk. 22, 28 seine Leiden Versuchungen nennt. Unten 4, 15 wird dieser Gedanke weiter ausgeführt.

§. 3. Christi Erhabenheit über Moses.

3, 1 — 6.

Nachdem der h. Verfasser im Vorhergehenden bewiesen hat, daß Christus höher stehe, als die Engel, welche den A. B. von Seite Gottes vermittelten; nachdem er ferner gezeigt, daß die zeitweilige Erniedrigung Christi in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden dieser seiner Würde keinen Eintrag thue, sondern vielmehr in der Natur der zu erlösenden Menschheit lag, blieb ihm, um seinen Beweis zu vollenden, nur noch übrig zu zeigen, daß Christus auch höher stehe als Moses, der als Vermittler des A. B. zwischen den Engeln und dem Volke Israel stand. Eigent-

lich lag dieser Beweis implicite schon in dem Vorhergehenden, und deßhalb zeigt der Verfasser hier nur eben darauf hin, um dann die V. 7 — 4, 13 folgende Ermahnung daran zu lehnen. Der Verfasser beginnt diesen Abschnitt wieder, ähnlich wie 2, 1 mit einer Ermahnung, die sich enge an die vorhergehende dogmatische Ausführung anschließt.

V. 1. „Deßhalb, heilige Brüder, die ihr der himmlischen Berufung theilhaftig seid, blicket hin auf den Abgesandten und Hohenpriester unsers Bekenntnisses, auf Jesum." — Das ὅθεν knüpft an das 2, 17. 18 Gesagte an: deßhalb, weil Christus barmherzig und ein treuer Hohepriester ist, sollen wir vertrauensvoll auf ihn blicken, um selbst treu zu bleiben. ἀδελφοί ist die gewöhnliche Benennung der Christen; ἅγιοι aber werden sie genannt als solche, die von der Welt ausgeschieden und zur Heiligkeit berufen sind. Der Ausdruck wird näher erklärt durch die Apposition: κλήσεως ἐπ. μέτοχοι. κλῆσις ist die Berufung zum Christenthum; diese wird eine „himmlische" genannt, weil sie vom Himmel kommt und zum Himmel führt (vgl. Röm. 8, 29. 30). κατανοεῖν „mit Sorgfalt auf etwas sehen, betrachten." Der Genitiv τῆς ὁμολογίας gehört sowohl zu τὸν ἀπόστολον als auch zu ἀρχιερέα, wie schon das Fehlen des Artikels vor ἀρχιερέα anzeigt. ὁμολογία ist aber das „Bekenntniß des Evangeliums" d. i. der Glaube (vgl. 1. Tim. 6, 12. 13). Christus wird nun hier (und zwar einzig im N. T. nur hier) der „Apostel" unsers Glaubens genannt, weil er vom Vater gesandt ist, uns den Glauben zu überbringen. Seine Rechtfertigung erhält dieser Ausdruck aus jenen Stellen der h. Schrift, in welchen es heißt, daß der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt habe (ἀπέστειλεν) z. B. Joh. 17, 3. 8. 18. 20, 21. Gal. 4, 4 u. a. War Christus von Seiten Gottes der Apostel an die Menschen, derjenige, der die Gnade und Wahrheit von Gott den Menschen überbrachte, so ist er von Seiten der Menschen der Hohepriester, der fortwährende Versöhner der Menschheit vor Gott. Er vereinigte somit die beiden Aemter, welche im A. B. zwischen Moses und Aaron getheilt waren. Andere suchen die Nebeneinanderstellung der beiden Ausdrücke

ἀπόστολος und *ἀρχιερεύς* aus einer jüdischen Cultuseinrichtung zu erklären. Nach dem Talmud wurde nämlich am großen Versöhnungstage der Hohepriester mit einer bestimmten Formel zum Vertreter des Volkes vor Gott sanktionirt und erhielt als solcher den Namen „Gesandter des Synedriums", שְׁלִיחַ בֵּית דִּין. Allein es ist unnöthig, zu einer so gesuchten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen.

V. 2. „Der treu ist dem, der ihn angestellt hat, wie auch Moses in seinem ganzen Hause." Schon oben 2, 17 nennt der Verfasser Christum einen „treuen" Hohenpriester; hier erinnert dieses Adjektiv ihn an die Stelle 4. Mos. 12, 7, wo Moses *πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ θεοῦ* genannt wird, und dient ihm so zum Uebergang auf den Vergleich zwischen Moses und Christus. Das *ποιεῖν* ist hier wie Apstg. 2, 36 in der Bedeutung „einsetzen" zu fassen (vgl. עָשָׂה 1. Sam. 12, 6); wir können dann als zweiten Accusativ ergänzen: *ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα*. Nach *Μωυσῆς* ist nicht mit Einigen ein Komma zu setzen, so daß *ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* zu *πιστὸν ὄντα* zu ziehen wäre. Dies widerspräche dem V. 6, wornach Christus nicht *ἐν οἴκῳ* sondern *ἐπὶ τὸν οἶκον* ist —; sondern *ἐν ὅλῳ τ. οἰκ. αὐτ.* gehört zu *Μωυσῆς* als alttestamentlicher Ausspruch über diesen. *οἶκος* bezeichnet die alttestamentliche Theokratie, welche häufig im A. T. בֵּית יְהוָֹה genannt wird.

V. 3. Die V. 1 gegebene Ermahnung, mit aller Sorgfalt auf Jesum zu blicken, wird hier begründet (daher *γὰρ*) durch den Hinweis auf seine hohe Würde über Moses. Da in der eben angeführten Stelle des A. T. Moses ein treuer Knecht in dem Hause Jehova's genannt wird, so fährt hier der h. Verfasser in demselben Bilde fort, und nimmt den Vergleich zwischen Moses und Christus her von einem Hause und dessen Erbauer: „Denn einer größern Herrlichkeit ist dieser vor Moses gewürdiget, insoweit größere Ehre, als das Haus, derjenige hat, welcher es bereitet." *οὗτος* geht auf *Ἰησοῦν* V. 1. *ἀξιοῦσθαί τινος* „einer Sache werth geachtet werden", und sie demnach auch erhalten. Zweifelhaft ist, wovon der Genitiv *τοῦ οἴκου* regiert wird. Nach der Vulgata, welche domûs (Genit.) übersetzt, könnte man ihn von

τιμὴν abhängig sein lassen; dann müßten wir übersetzen: „insofern größere Ehre des Hauses d. i. am oder vom Hause der Erbauer hat", und in Gedanken ergänzen: größere Ehre, als irgend ein Anderer, der nicht der Erbauer und Gründer ist. Treffender aber wird der Gedanke, wenn wir τοῦ οἴκου von dem Comparativ πλείονα abhängig sein sein lassen und übersetzen: „insoweit größere Ehre, als das Haus, derjenige hat, welcher es bereitet." So Erasmus, Estius u. A. Wir nehmen also auch den Genitiv domus der Vulgata als Nachahmung des griechischen Genitivs bei Comparativen statt des Ablativs. Bei οἶκος dürfen wir aber nicht an das bloße Gebäude denken; sondern es begreift die Bewohner und namentlich die Diener mit ein. Darauf deutet schon das κατασκευάζειν, welches mehr ist, als οἰκοδομεῖν, indem es außer dem Bauen des Hauses auch die Einrichtung und Ausrüstung mit der gehörigen κατασκευή umfaßt. Zu dieser κατασκευή gehörten dann im Alterthume auch die Diener, Knechte und Mägde. Hiernach ist der Gedanke, der dem Bilde zu Grunde liegt, der: Moses gehörte als Diener mit zu dem alttestamentlichen οἶκος, der Begründer der alttestamentlichen Oekonomie war aber Christus. Wie nun der Begründer eines Hauswesens höher steht, als dasjenige, was zu diesem Hauswesen gehört, so steht auch Christus höher als Moses.

V. 4. In dem vorigen V. hat der h. Verfasser auf Christus, als den Begründer der alttestamentlichen Theokratie, der Gemeinde Israel, hingedeutet. Dieses konnte den Lesern seines Briefes auffallend sein, da im A. T. Israel immer das Haus Jehova's, בֵית יְהוָֹה, genannt wird. Daher gibt er hier in einer Parenthese die Rechtfertigung: „Denn jegliches Haus wird von Jemanden bereitet; der aber Alles bereitet hat, ist Gott." Nach dem ganzen Zusammenhange ist der natürliche Sinn dieses Satzes der: Jedes irdische Haus und Hauswesen hat einen menschlichen Erbauer und Begründer, obgleich Gott, der Schöpfer von Allem, als der auctor primarius eines jeglichen Hauses angesehen werden muß. So ist es nun auch mit dem Hause Israel, der alttestamentlichen Theokratie. Gott ist allerdings der erste Urheber des-

selben, aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß Christus nicht als der Bauherr, als der κατασκευάσας, angesehen werden kann. Denn Christus als der Sohn Gottes, als der ewige Logos, ist derjenige, durch welchen Gott Alles, also auch die alttestamentliche Gemeinde, gegründet hat. — Von den vielen oft weit von einander abweichenden Deutungen, die dieser V. erfahren hat, wollen wir hier nur einige anführen. Die ältern Interpreten, Theodoret, Oekum., Theophyl., auch Estius und Cornel. a Lap. fassen ὁ δὲ πάντα κατασκ. als Subjekt, und verstehen darunter Christum, θεός aber als Prädikat, und übersetzen: „Derjenige aber, der Alles bereitet hat, nämlich Christus, ist Gott", und als solcher steht er weit höher, als Moses. Hiernach wäre dann diese Stelle ein locus probans für die Gottheit Christi. Allein diese Erklärung paßt nicht zum ganzen Gedankengange. Denn es ist dem Verfasser hier nicht darum zu thun, die Gottheit Christi zu erweisen (das hat er oben 1, 2. 3. gethan); auch in den beiden folgenden VV. wird Christi Verhältniß zu Moses nicht dargestellt, wie das eines Gottes zum Menschen, sondern wie das eines Sohnes zum Diener des Hauses. — Andere fassen den Satz als einen Syllogismus, in welchem die conclusio oder die propositio minor zu ergänzen ist, etwa so: Jedes Haus muß einen Erbauer haben, also auch das Haus Israel; der letzte Begründer von Allem, auch der alttestamentlichen Theokratie, ist Gott. Nun ist aber Christus, wie oben gezeigt ist, Gott; — also ist er auch der Begründer der israelitischen Gemeinde. Oder so: Derjenige, der das Haus Gottes, die alttestamentliche Theokratie, gegründet hat, ist Gott. Nun hat aber Christus dies Haus Gottes gegründet; also ist Christus Gott und folglich größer als Moses. — Alle diese Erklärungen sind zu gesucht und verschieben den ganzen Gedankengang.

V. 5. 6. „Und Moses war treu in seinem ganzen Hause, wie ein Diener zum Zeugniß des zu Verkündigenden; Christus hingegen wie ein Sohn über sein Haus. Und dessen Haus sind wir, wenn wir anders die Zuversicht und das freudige Bekenntniß der Hoffnung fest behal-

ten." Eben V. 3 hat der h. Verfasser das Verhältniß Christi zu Moses angegeben, als das des Erbauers eines Hauses zum Hause selbst; hier wird nun noch von einer andern Seite die Erhabenheit Christi über Moses gezeigt: Moses ist nach der Stelle 4. Mos. 12, 7, welche der Verfasser auch hier noch vor Augen hat, Diener, Christus aber ist Sohn; Moses ist im (ἐν) Hause, gehört als Theil mit zum Hause, — Christus aber steht über (ἐπί) dem Hause, ist Vorsteher des Hauses, das ihm als dem Sohne angehörte — Das μέν dient hier wieder, wie oben 1, 7, nur zur Bezeichnung des ersten Theils des Gegensatzes, und ist im Deutschen bloß durch stärkere Betonung des Wortes „Moses" auszudrücken; das entsprechende δέ V. 6 aber mit „hingegen" zu übersetzen. αὐτοῦ geht auf θεός V. 4. — θεράπων wird hier Moses genannt nach 4. Mos. 12, 7, wo die LXX das hebräische עַבְדִּי mit ὁ θεράπων μου übersetzt. Worin die dienende Thätigkeit des Moses sich kund gab, wird ausgedrückt durch den Zusatz εἰς μαρτ. τ. λαληθησ., welcher nicht mit πιστός, sondern mit θεράπων zu verbinden ist. Unter τὰ λαληθησόμενα verstehen einige Erklärer dasjenige, was dereinst durch Christum sollte kund gemacht werden, und worüber Moses schon auf prophetische oder typische Weise Zeugniß abgelegt hätte. Allein mit Recht wird von Andern bemerkt, daß, wenn das Wort hier diese Beziehung auf Christum haben sollte, dies ohne Zweifel durch irgend eine nähere Bestimmung, etwa durch ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν oder durch διὰ τοῦ υἱοῦ, näher würde bezeichnet sein. Vielmehr ist hier τὰ λαληθ. von dem zu verstehen, was Moses selbst im Auftrage Gottes reden sollte, also namentlich von der Kundmachung des göttlichen Gesetzes und von den sonstigen weissagenden Aussprüchen. Der Sinn ist dann der: Moses hat sich treu bewiesen im ganzen Hause Gottes d. i. in Israel, als Diener, der Zeugniß ablegen sollte von dem, was Gott dem Volke Israel kund thun wollte. Moses konnte aber ein vollgültiges Zeugniß hiervon ablegen, weil Gott mit ihm von Mund zu Mund (פֶּה עַל פֶּה 4. Mos. 12, 8) redete. Moses hatte in der alttestamentlichen Kirche ungefähr dieselbe Stellung, wie die Apostel Christi in der neu-

testamentlichen. — Zu *Χριστὸς δέ* V. 6 ist aus dem Vorhergehenden *πιστός ἐστι* zu ergänzen: „Christus hingegen (ist treu), wie ein Sohn über sein Haus (treu ist)." Das *ἐπί* steht im Gegensatze zu dem *ἐν* V. 5 und drückt aus, daß er als Sohn dem Hause vorstehe, und nicht etwa als Diener ein Theil des Hauses sei. Zweifelhaft ist es, ob wir *αὐτοῦ* oder *αὑτοῦ* lesen sollen; allein im Sinne ist zwischen beiden LA. kein Unterschied, denn auch *αὐτοῦ* ist auf das generische *υἱός* zu beziehen, so daß also die Uebersetzung der Vulgata in domo sua durchaus gerechtfertigt erscheint. — Im zweiten Theile des V. 6, wo die Rede wieder zur Ermahnung übergeht, schwankt die LA. zwischen *οὗ οἶκος* und *ὅς οἶκος*. Letztere LA., die auch der Vulgata zu Grunde liegt, ist die am wenigsten verbürgte, und scheint aus der falschen Beziehung des vorhergehenden *αὐτοῦ* auf *χριστός* oder *θεός* entstanden zu sein. Bei dieser Beziehung wäre allerdings *οὗ* unpassend oder wenigstens überflüssig. Da aber *αὐτοῦ* auf *υἱός* geht, so ist *οὗ* recht an seiner Stelle, welches sich dann auf *χριστός* zurückbezieht. Der h. Paulus nennt die christliche Gemeinde oft ein Haus Gottes (vgl. 1. Tim. 3, 15. 1. Kor. 3, 9. 16). Hier heißt sie das Haus Christi, weil Christus in den Herzen seiner Gläubigen wohnt, und weil er das Fundament ist, durch welches der ganze Bau der Kirche zusammengehalten wird (Eph. 2, 20. 22. 3, 17. Apokal. 3, 20). Christi Haus sind wir aber nur dann, „wenn wir die Zuversicht u. s. w." *ἡ παῤῥησία*, welches Wort häufig beim Paulus vorkommt, bezeichnet eigentlich „die Freimüthigkeit im Reden" (von *πᾶν* und *ῥῆσις*); dann die Zuversicht, das Vertrauen, welches die christliche Hoffnung gibt. Aus dieser innern Zuversicht entspringt natürlich eine äußere Freudigkeit, die hier durch *καύχημα* (= *καύχησις*, wie 2. Kor. 5, 12) ausgedrückt ist. *μέχρι τέλους* eigentlich „bis zum Ziele" d. h. bis dahin, wo der Glaube in Schauen und das Hoffen in Besitzen übergehen wird. Da das Adjektiv *βεβαίαν* sich grammatisch bloß auf *παῤῥησία* bezieht, so ist damit angedeutet, daß *παῤῥησία* den Hauptbegriff enthält, *καύχημα* aber mehr untergeordnet ist (Bleek).

§. 3. Warnung vor Unglauben und Abfall vom Christenthume. 3, 7 — 4, 13.

V. 7—13. „Deshalb — wie der h. Geist spricht: „„Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen wie bei der Widerspenstigkeit am Tage der Versuchung in der Wüste, wo eure Väter es prüfend versuchten; und doch sahen sie meine Werke vierzig Jahre lang! darum entrüstete ich mich über dieses Geschlecht und sprach: immerdar irren sie ab mit dem Herzen, und sie kennen nicht meine Wege; daher schwur ich in meinem Zorne: nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe““ — sehet zu, Brüder, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott; sondern ermuntert euch einander an jeglichem Tage, so lange es „Heute“ heißt, damit nicht von euch Einer verhärtet werde durch den Trug der Sünde.“ Das διό knüpft die folgende Ermahnung an das unmittelbar Vorhergehende an, um dann V. 14 wieder dahin zurückzukehren. Grammatisch ist diese Partikel mit βλέπετε V. 12 zu verbinden, so daß das ganze Citat sammt der Citationsformel von καθὼς λέγει an bis κατάπαυσίν μου V. 11 als Parenthese zu fassen ist. Die Gedankenverbindung ist dann die: „Deßhalb, weil wir nur dann dem Hause Christi angehören, wenn wir die Zuversicht und Freudigkeit der Hoffnung bis ans Ende festhalten — sehet zu, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott;...“ Einige, denen diese Parenthese zu lang scheint, fassen bloß die Citationsformel καθὼς — ἅγιον parenthetisch, und nehmen an, daß der h. Verfasser die Schriftstelle als seine eigenen Worte anführe, etwa so: „deßhalb — um mit den Worten der h. Schrift zu sprechen — heute, wenn...., verhärtet eure Herzen nicht.“ Allein diese Annahme ist deßhalb unstatthaft, weil im Citate V. 9 Gott selbst als redend eingeführt wird. Daher glauben Andere, der zu διό gehörende Nachsatz fehle ganz, da er sich aus dem Vorder-

satze von selbst ergebe. Sollte er ergänzt werden, so müßte er nach V. 11 stehen und heißen: „Verhärtet euer Herz nicht." Allein für die Verbindung des διό mit βλέπετε V. 12 spricht, außerdem daß sie die einfachste und natürlichste ist, auch noch der Umstand, daß bei βλέπετε jegliche Verbindungspartikel fehlt. — In dem καθὼς — ἅγιον führt der Verfasser den folgenden Ausspruch auf den h. Geist, als den auctor primarius sacrae scripturae zurück, um so von vorn herein die Anwendung zu rechtfertigen, die er gleich von diesen Worten auf die christliche Zeit macht. Denn die Worte Gottes haben für alle Zeit ihre volle Gültigkeit. Das Citat ist aus Ps. 94 (95), 7—11, welcher Psalm nach der Ueberschrift der LXX, der auch unser Verfasser beipflichtet (vgl. 4, 7), von David herrührt. Der Psalmist fordert in diesem Liede seine Zeitgenossen auf zum Danke und Lobe Gottes, des Schöpfers und Erhalters, ermahnt sie zum demüthigen Gehorsam vor Gott, und warnt zuletzt, so lange die rufende Stimme Gottes noch an sie ergehe, vor Verstockung des Herzens gegen dieselbe, damit es ihnen nicht ergehe, wie den Israeliten in der Wüste, die eben wegen ihrer Verstocktheit nicht in das Land Kanaan, das Land der Ruhe, eingingen. Im Hebräischen bilden die Worte σήμερον — ἀκούσητε das zweite Hemistich des V. 7 und sind dort am besten zum Vorhergehenden zu ziehen, und das folgende μὴ σκληρύνητε als Worte, welche die Stimme Jehova's spricht, zu fassen. Nach dem Hebräischen heißt dann das Ganze vom V. 6 an so: „Kommet, huldigen wir in Demuth, beugen uns vor Jehova unserm Schöpfer! (denn nur er ist unser Gott, wir seiner Weide Volk, seiner Hände Heerde) heute, wenn ihr hört seine Stimme: „„Habt nicht hartes Herz, wie zu Meriba, wie am Tage von Massa in der Wüste, wo mich versuchten ..."" Allein wie sich unzweideutig aus V. 15 und 4, 7 ergibt, hat unser Verfasser nach der LXX das σήμερον, ἐάν ... als Vordersatz und das μὴ σκληρύνητε als Nachsatz genommen, das Ganze aber als einen Ausspruch des Psalmisten gefaßt. Erst V. 6 tritt im plötzlichen Personenwechsel Gott redend ein. Das הַיּוֹם des Psalmes, dem unser σήμερον entspricht, steht in Beziehung auf den Augenblick der folgenden Rede Jeho-

va's: „Huldigen wir in Demuth..., wenn ihr heute seine Stimme hört, die also spricht: „„Habt nicht...““ Des Nachdrucks wegen steht הַיּוֹם voran. In der Anwendung aber, die unser Verfasser von der Stelle macht, steht das *σήμερον* in Beziehung auf die Gegenwart der neutestamentlichen Offenbarung. Mit der Predigt des Erlösers und seiner Apostel war für Israel wieder ein feierlicher Ruf Gottes erschollen. Zwar spricht Gott alle Tage zu den Menschen; aber es gibt Zeiten, wo Gott besonders feierlich zu uns spricht und wo, wenn wir unser Herz vor seinem Rufe verschließen, der Schaden unersetzlich, der Verlust ein ewiger ist. Wann Gott so reden wird, kann Niemand vorherbestimmen, denn sein Geist weht, wohin er will; er kommt mit seinen Einsprechungen oft, da man es am wenigsten vermuthet. Darum sollen wir immer ein bereites und offenes Ohr für Gottes Wort haben, da für uns mit jedem Tage das entscheidende „Heute“ anbrechen kann. Um uns zu dieser Aufmerksamkeit auf Gottes Einsprechungen jeden Morgen von Neuem zu ermahnen, beginnt die Kirche mit diesem Psalm täglich ihr h. Officium. *αὐτοῦ* geht auf das *θεός* V. 4 zurück.

V. 8. *σκληρύνειν τὴν καρδίαν* „das Herz hart machen“, entsprechend dem hebräischen הִקְשָׁה אֶת־לֵב, wird in der h. Schrift häufig sowohl von Gott, der durch Entziehung seiner Gnade den Menschen tiefer in den Zustand der freiwilligen Verstockung sinken läßt (vgl. 2. Mos. 7, 3. 5. Mos. 2, 30), als auch vom Menschen gebraucht, der sein Herz der Einwirkung der göttlichen Gnade verschließt. Im letztern Sinne ist es hier zu nehmen (vgl. Sprüchw. 28, 14). — Die dem *παραπικρασμός* und *πειρασμός* im Hebräischen entsprechenden Wörter מְרִיבָה und מַסָּה sind ohne Zweifel nomina propria: „wie zu Meriba, wie am Tage von Massa.“ Auch hier können sie füglich so gefaßt werden, da die Griechen häufig die bedeutungsvollen morgenländischen Eigennamen ins Griechische übersetzten. Das *κατὰ τὴν ἡμέραν* entspricht dem hebräischen כְּיוֹם, welcher Ausdruck oft einen durch Glück oder Unglück ausgezeichneten Tag, besonders einen Schlachttag, bezeichnet z. B. כְּיוֹם מִדְיָן Jes. 9, 3; כְּיוֹם מִצְרַיִם Ezech. 30, 9.

Im Lateinischen ist zu vergleichen der Ausdruck: dies Cannensis. Der Psalmist hat hier die 2. Mos. 17 erzählte Geschichte im Auge. Als nämlich die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste bis gen Raphidim gekommen waren und kein Wasser hatten, murreten und zankten sie wider Moses. Auf das Gebet des Moses gab Gott ihnen Wasser aus dem Felsen Horeb V. 7. Und Moses nannte den Namen dieses Ortes Massa d. i. Versuchung, und Meriba d. i. Zank. —

V. 9. *οὗ* steht hier, wie oft im Griechischen, in der Bedeutung von *ὅπου* und geht auf *ἐρήμος*. Andere wollen es auf *πειρασμοῦ* beziehen, und fassen es als Genitiv der Attraktion statt *ᾧ* „womit", was aber durchaus nicht angeht, wenn wir *πειρασμός* als Ortsbezeichnung fassen. Zweifelhaft ist hier die LA. Die gewöhnliche LA., welche auch mit der LXX übereinstimmt und die der Vulgata zu Grunde liegt, ist: *οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με*. Statt dessen haben Lachmann, Tischendorf, Bleek u. A. nach Cod. ABCD*E die LA. *οὗ ἐπείρασάν με οἱ π. ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ* aufgenommen. Wenn auch letztere LA. kritisch den Vorzug verdient, so erleidet doch der Sinn dadurch keine Veränderung. Denn auch bei der letztern LA.: „wo sie es in Prüfung d. i. prüfend versuchten", müssen wir „mit mir" ergänzen. *πειράζειν* entspricht dem hebräischen נִסָּה „versuchen"; *δοκιμάζειν* dem hebräischen בָּחַן „prüfen." Auf Gott bezogen drückt ersteres mehr das vermessene Vertrauen, wodurch der Mensch Gottes Macht und Güte gleichsam herausfordert, letzteres aber mehr ein Mißtrauen aus. Beide, das vermessene Vertrauen sowohl als auch das Mißtrauen setzen im Menschen einen Mangel an lebendigem Glauben voraus. Dieser lebendige Glaube fehlte auch den Israeliten in der Wüste, da sie zweifelnd fragten: „Ist der Herr unter uns oder nicht?" 2. Mos. 17, 7. Und doch hatte Gott sich ihnen gezeigt, war ihnen gleichsam vor Augen getreten in seinen Wunderwerken. Daher setzt der Psalmist hinzu: *καὶ εἶδον κ. τ. λ.* *καί*, dem hebräischen גַּם entsprechend, heißt hier: „und doch, obwohl." Das *καί* hier in der Bedeutung „auch" zu fassen und *ἔργα* von den Strafgerichten zu verstehen: „und so sahen sie denn auch meine

(strafenden) Werke", geht deshalb nicht an, weil dadurch dem Folgenden vorgegriffen und das folgende διό ganz unpassend würde. Das τεσσαράκοντα ἔτη gehört ursprünglich im Hebräischen, in der LXX und Vulgata zu προςώχθισα: „und doch sahen sie meine Werke! Vierzig Jahre lang zürnte ich über dieses Geschlecht..." Unser h. Verfasser zieht es hier zu εἶδον, und schaltet zur Verbindung vor προςωχθ. ein διό ein. Ob der Verfasser, der doch die ursprüngliche Verbindung mit προςωχθ. kannte, wie aus V. 17 erhellt, hier aus einer besondern Absicht τεσσαρ. ἔτη zu εἶδον zog, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Vielleicht wollte er vorbildlich darauf hindeuten, daß auch für seine Leser bald 50 Jahre, seitdem in der Predigt Christi der Ruf Gottes an sie ergangen und sie in seinen Wundern die Werke Gottes gesehen, verflossen seien, also auch für sie die Zeit des „Heute" bald vorüber sein werde.

V. 10. Das προςώχθισα des Psalms übersetzt die Vulgata mit infensus fui; das Psalterium Gallicanum hat: offensus fui, das Psalt. Rom. aber: proximus fui. Letzteres muß von einem feindlichen Nahesein verstanden werden. Statt ἀεὶ πλανῶνται τῇ κ. heißt es im Hebräischen: „Ein Volk irrenden Herzens sind sie." Wahrscheinlich las die LXX statt עַם entweder עוֹלָם oder עוֹד. — In dem αὐτοὶ δέ ist die Part. δέ nicht disjunktiv, sondern dem Hebräischen gemäß konjunktiv = καί zu fassen. — Von den „Wegen Gottes" spricht die h. Schrift in doppelter Beziehung: entweder sind es die Wege, die Gott selbst wandelt, und dann sind darunter die Werke der Macht, Gerechtigkeit und Güte Gottes zu verstehen z. B. Ps. 24: „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit"; oder es sind die Wege, auf denen er will, daß die Menschen wandeln sollen, auf welchen er die Menschen führt. In dieser letzten Bedeutung ist der Ausdruck hier zu fassen.

V. 11. Das ὡς in der Bedeutung von ὥστε „so daß" mit dem folgenden Indikativ findet sich auch bei den Klassikern; man kann hier aber auch die ursprüngliche Bedeutung „wie" festhalten: „wie ich denn schwur" d. i. daher schwur ich. — Zu ὄμοσα sind die Stellen 4. Mos. 14, 21 ff. 32, 10 ff. 5. Mos. 1, 34 ff. zu vergleichen. Dort schwört

Jehova im Zorne, daß außer Josue und Kaleb keiner von den aus Egypten ausgewanderten Israeliten in das gelobte Land einziehen sollte. Das εἰ ist hier Schwurpartikel und entspricht ganz dem hebräischen אם, welches im Deutschen durch „nicht", אם לא hingegen durch „wahrlich" zu übersetzen ist. Es bleibt zwar auch hier die Grundbedeutung „wenn" und „wenn nicht", es fehlt nur die eigentliche Schwurformel; hier z. B. wo Jehova spricht: „wenn sie eingehen in meine Ruhe" ist zu ergänzen: „so will ich nicht Jehova sein" das heißt dann soviel als: „nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe." Vollständig ausgedrückt finden wir diese Formel 2. Sam. 8, 35. Daß unser Verfasser hier das εἰ, dem Sinne des Psalmes gemäß, als negative Schwurpartikel gebraucht hat, erhellt deutlich aus V. 18. — Unter κατάπαυσίς μου ist im Psalme zunächst der ruhige Besitz des Landes Kanaan zu verstehen, und dem Psalmisten schwebten gewiß bei diesem Ausdrucke Stellen vor, wie 5. Mos. 12, 9: „denn ihr seid jetzt noch nicht gekommen zur Ruhe und zum Besitze (LXX: εἰς τὴν κατάπαυσιν καὶ εἰς τὴν κληρονομίαν), welche Jehova, dein Gott, dir gibt. Seid ihr aber übergegangen über den Jordan, und wohnet ihr in dem Lande, welches Jehova euch zum Besitze gibt, und hat er euch Ruhe verschafft vor allen euren Feinden ringsum, so..." Wie aber die κληρονομία des Landes Kanaan, wozu die Israeliten unter Anführung des Josue gelangten, den h. Schriftstellern des N. T. nur ein Vorbild war von der κληρονομία des Reiches Gottes, zu welcher der wahre Josue, Christus, die Seinigen führt, so ist ihnen die κατάπαυσις, welche die Israeliten im verheißenen Lande genossen, nur ein Typus der wahren Ruhe in Gott, die uns durch Christum zu Theile wird.

V. 12 f. Hier beginnt nun die Anwendung, welche der h. Verfasser von der angeführten Schriftstelle zur Warnung und Ermahnung seiner Leser macht. Da, wie der Verfasser V. 17 und 18 ausführt, der Zorn Gottes und sein Strafgericht über die Israeliten ergangen war wegen ihrer Sünden und ihres Unglaubens halber, so warnt er zuerst vor Unglauben und vor der Quelle des Unglaubens, vor dem bösen Herzen. καρδία πονηρὰ ἀπιστ. heißt nicht

„ein durch Unglauben verdorbenes Herz", so daß ἀπιστίας Genitiv der Ursache wäre; sondern „ein vermöge seiner Bosheit zum Unglauben geneigtes Herz." Das böse durch Sünde verdorbene Herz ist die Quelle des Unglaubens, vgl. Röm. 1, 21. Dieser Unglaube, auf die Spitze getrieben, endet im völligen Abfall von Gott; daher ἐν τῷ ἀποστῆναι... Gott wird hier mit Nachdruck der Lebendige genannt, um gleich anzudeuten, daß sein Wort, was er damals gesprochen, noch immer volle Geltung habe, er noch immer im Stande sei, wie damals seine Drohungen zu erfüllen. — V. 13. Die Sünde aber, die das Herz verhärtet und den Menschen zum Unglauben und zum Abfalle von Gott fortreißt, hat eine reizende und lockende Gewalt, eine ἀπάτη, so daß der Mensch gar leicht in ihren Netzen verstrickt wird. Daher ist Wachsamkeit nöthig und zu dieser ermahnt hier der Verfasser. Diese Wachsamkeit soll sich aber nicht bloß auf uns selbst erstrecken, sondern mit christlicher Liebe sollen wir sie auch auf unsere Mitchristen ausdehnen — daher παρακαλεῖτε ἑαυτούς —; und sie soll nicht nun und dann Statt finden, sondern immerfort, καθ' ἑκάστην ἡμέραν, so lange es auch für uns noch ein „Heute" gibt d. i. so lange die Gnadenzeit noch währt.

V. 14. Die vorhergehende Warnung vor Abfall und die Ermahnung zur Wachsamkeit wird hier begründet (γάρ) durch den Hinweis auf die großen Gnadengüter, die uns als Christen zu Theil geworden sind: „Denn wir sind Christi theilhaft geworden." Wir sind Christi, des Inbegriffs aller Gnadengüter, theilhaftig geworden, sind Glieder seines Leibes, werden fortwährend, wie die Reben von dem Safte des Weinstockes, so durch seine Gnadenkraft belebt und genährt. Aber alles dieses nur dann, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως... Ueber ὑπόστασις siehe zu 1, 3. Von den verschiedenen Bedeutungen, die dieses Wort in der h. Schrift hat, die aber innerlich genau zusammenhangen, wählen wir hier am besten die ursprüngliche: „Bestand." Wir haben dann zu τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστ. zu ergänzen αὐτοῦ ἐν ἡμῖν, wie auch die Vulgata initium substantiae eius hat. Dann haben wir: „wenn wir anders den Anfang des Bestandes (Christi in

uns) bis ans Ende festhalten." Christus aber gewinnt den Anfang des Bestandes in uns im Glauben; durch den Glauben wird Christus in uns wohnend und wir werden Christo einverleibt; somit ist also der ganze Ausdruck *τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστάσεως* dem Sinne nach nicht verschieden von dem einfachen *τὴν πίστιν*. So erklärt diese Worte schon der h. Chrysostomus: *τί ἐστιν ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως; τὴν πίστιν λέγει, δι' ἧς ὑπέστημεν καὶ γεγενήμεθα καὶ συνουσιώθημεν, ὡς ἄν τις εἴποι.* Ebenso Theodoret, Theophylakt und Estius: si tamen susceptam semel fidem, per quam in vita hac spirituali subsistimus, aut quae est substantia i. e. basis et fundamentum salutis ac spei nostrae, firmam et inconcussam retineamus usque ad exitum vitae. Vgl. 11, 1, wo die *πίστις* als *ἐλπιζομένων ὑπόστασις* definirt wird. — Das *μέχρι τέλους* bildet eine schöne Anthitese zu *ἀρχή*.

V. 15. Bei der Erklärung dieses Vs. macht die Verbindung die größte Schwierigkeit, und es sind darüber vielfach verschiedene Ansichten von den Interpreten aufgestellt. Der h Chrysost., Oekum., Theophyl. und mit ihnen einige Neuere machen hinter *κατάσχωμεν* V. 14 einen Punkt und verbinden diesen V. unmittelbar mit 4, 1, indem sie V. 16—19 als Parenthese nehmen: „So lange es heißt: Heute, wenn ... hüten wir uns, daß wir nicht..." Allein gegen diese Verbindung spricht außerdem, daß sie wenig natürlich ist, entschieden die Part. *οὖν* bei *φωβηθῶμεν*. — Andere fassen diesen V. als vollständigen Satz für sich, und zwar das *σήμερον* ... *ἀκούσητε* als Worte des Psalmisten, *μὴ σκληρύνητε*... aber als Ermahnung des Verfassers: „Indem es heißt: Heute, wenn ... so verhärtet euer Herz nicht." Allein es ist nicht leicht glaublich, daß der Verfasser die Hinweisung auf die Verstockung der Väter bloß durch *ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ* ohne allen weitern Zusatz sollte gegeben haben. — Noch Andere fassen V. 14 parenthetisch und schließen V. 15 unmittelbar an V. 13 an: „Ermahnet euch einander immerdar, so lange es noch heute heißt, damit nicht einer von euch verhärtet werde, indem es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört...""" Allein diese Verbindung macht den ganzen Ge-

dankengang schleppend. — Mehrere neuere Interpreten, auch Klee, nehmen V. 15 als Vordersatz zu V. 16 als dem Nachsatze, und ergänzen vor V. 16 ein: „so frage ich." Also: „Indem es heißt: „Heute, wenn ihr ... (so frage ich:) Welche waren es denn, die widerspenstig waren." Diese Verbindung ist aber eines Theils zu gekünstelt, andern Theils läßt sie sich nicht mit der Vulgata vereinen, welche das τινες V. 16 nicht als Fragewort, sondern als pronom. indef. faßt, und mit quidam übersetzt. Estius, Cornelius a Lap. und auch Lachmann knüpfen V. 15 unmittelbar an V. 14, so daß ἐν τῷ λέγεσθαι mit dem μέχρι τέλους V. 14 korrespondirt; sie machen demnach hinter κατάσχωμεν ein bloßes Komma. Also: „Wir sind Christi theilhaftig geworden, wenn wir anders den Anfang des Bestandes festhalten bis ans Ende, so lange es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht, wie bei der Widerspänstigkeit"" d. i. so lange die Stimme Gottes noch an euch ergeht. — Diese Verbindung ist so natürlich und ergibt sich so sehr von selbst, daß man in der That nicht begreift, warum die Exegeten so vielen Scharfsinn aufgeboten haben, um eine andere Verbindung aufzusuchen.

V. 16—19. Hier zeigt nun der h. Verfasser auf historischem Wege, daß es gerade der Unglaube gewesen, welcher den Israeliten den Eintritt in das Land der Ruhe wehrte. Der Beweis wird mit vieler Lebendigkeit dadurch geführt, daß er seine Leser darauf hinweiset, welche von den Israeliten in das gelobte Land einzogen und welche nicht. Streitig ist zunächst die Accentuation des τινες. Es fragt sich nämlich, ob wir es als Fragewort τίνες oder als pron. indefin. τινές lesen sollen. In der letztern Weise fassen es die griechischen Interpreten Oekum. und Theophyl., auch die Vulgata, welche quidam übersetzt und überhaupt die meisten Ausleger und Ausgaben bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Als Fragewort aber nehmen es der h. Chrysost., Theodoret und fast alle Ausleger und Ausgaben von der Mitte des vorigen Jahrhunderts. — Fassen wir zuvörderst τινες als Fragewort, so ist eine doppelte Deutung möglich: entweder wir nehmen diesen V. als Nachsatz

zu V. 15 und dann ergibt sich der schon oben angegebene Sinn; oder wir betrachten ihn als selbstständigen Satz für sich, wodurch der Verfasser den Schluß V. 19, daß nur die Ungläubigen vom Lande der Ruhe ausgeschlossen geblieben seien, einleitet. Dann müssen wir übersetzen: „Welche waren es denn, die, obwohl sie (die Stimme Gottes) gehört hatten, widerspänstig waren?" Das γάρ findet sich häufig in der Bedeutung unsers enklytischen „denn" bei lebhaften Fragen. Das folgende ἀλλ' οὐ πάντες... kann man dann entweder als neue Frage, oder auch als Antwort, die der Redende sich selbst gibt, fassen. Im erstern Falle entspricht das ἀλλά unserm „doch wohl" bei Fragen, im letztern unserm „freilich" bei Antworten; denn in beiden Bedeutungen kommt ἀλλά bei Klassikern vor. Also entweder: „doch wohl nicht alle, die unter Moses aus Egypten zogen?" oder: „freilich nicht alle, die..." Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe; wenn wir jedoch das erstere τίνες γάρ... als Frage fassen, so ist es vorzuziehen, auch das ἀλλ' οὐ πάντες fragend zu nehmen. Wir müssen dann ergänzen: „sondern Einige waren ausgenommen", nämlich Josue und Kaleb und die unter 20 Jahren. — Einige neuere Erklärer fassen dieses ἀλλ' οὐ πάντες als eine Frage, wodurch die vorhergehende Frage gleichsam als vergeblich aufgehoben werde, nämlich so: „Welche waren es denn, die, obwohl sie gehört hatten, widerspänstig waren? Aber (wie kannst du so fragen) waren es nicht alle, die..." Durch diese Auffassung wird aber der ganze Gedankengang verschoben. Denn es kam dem Verfasser für seinen Beweis ganz vorzüglich darauf an, hervorzuheben, daß nicht Alle widerspänstig, sondern Einige ausgenommen waren, um daraus zu zeigen, daß gerade diese Widerspänstigkeit, dieser Unglaube es gewesen, der den Israeliten den Einzug in das Land der Ruhe wehrte. — Nehmen wir nun mit der Vulgata τινές als pron. indefinit., so behält das γάρ seine ursprüngliche kausale Bedeutung, und der Gedankengang von V. 14—16 ist dann folgender: „Wir sind Christi theilhaftig geworden, aber diese große Gnade wird uns allein nicht schützen, wenn wir nicht den Glauben festhalten bis ans Ende, so lange es heißt: Heute, wenn ihr seine

Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht, wie damals in der Wüste. Denn Einige waren, obwohl sie (Gottes Stimme) gehört hatten, widerspänstig; allerdings nicht Alle, die unter Moses aus Egypten ausgezogen waren. Welchen zürnte aber Gott 40 Jahre lang? Nicht denen, die gesündigt hatten?.... Gegen diese Uebersetzung wendet man vorzüglich das ein, daß nach ihr τινές sich auf die 600,000 Israeliten beziehen würde, welche in der Wüste starben; οὐ πάντες aber bloß auf die zwei Personen Josue und Kaleb, welche in das verheißene Land einzogen. Allein 4. Mos 14, 29 ff., wo den Israeliten dieses Strafgericht gedroht wird, werden nicht bloß Josue und Kaleb, sondern Alle, welche bei der Musterung im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Egypten unter 20 Jahren waren, ausgenommen. Und dann, wenn wir auch das οὐ πάντες bloß auf Josue und Kaleb beziehen wollen, war es dem h. Verfasser hier gerade darum zu thun, diese zwei Ausnahmen recht hervorzuheben, um daran zu zeigen, daß gerade der Unglaube der Grund gewesen, warum die Israeliten nicht in das gelobte Land gekommen seien, da jene zwei Männer, welche gläubig gewesen, dem allgemeinen Untergange enthoben wurden. Ebendieselbe Einschränkung macht der Apostel 1. Kor. 10, 5, wo er von den Israeliten sagt: ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός. Welche hier τινές genannt werden, bezeichnet der Apostel dort durch πλείονες, macht also immerhin auch Ausnahmen. Somit erscheint also die Uebersetzung der Vulgata und die Deutung der ältern Interpreten völlig gerechtfertigt.

V. 17 ff. Der h. Verfasser führt seinen Beweis weiter und zeigt, daß gerade die Widerspänstigkeit und der Unglaube der Israeliten der Grund des über sie verhängten Strafgerichts gewesen sei. In Verbindung mit V. 16 ist der Gedankengang folgender: „Einige waren damals widerspänstig, — nicht Alle. — Welchen zürnte nun Gott 40 Jahre lang? Nicht wahr, denen, die gesündigt hatten, die dann in der Wüste hinstarben? Welchen schwur er, daß sie nicht in seine Ruhe d. h. in den ruhigen Besitz des von ihm verheißenen Lan-

des eintreten würden? Nicht wahr, den Ungläubigen? Und so sehen wir d. i. daraus können wir also den Schluß machen, daß sie wegen ihres Unglaubens nicht (in das Land der Ruhe) eingehen konnten. — Der Verfasser hat hier die Stelle 4. Mos. 14, 28—30 im Auge, wo Jehova zu Israel spricht: „So wahr ich lebe in dieser Wüste sollen eure Leichname liegen bleiben. Alle die ihr gezählt seid von 20 Jahren und darüber, und gemurrt habt wider mich, ihr sollt nicht in das Land kommen, in welchem euch wohnen zu lassen ich geschworen, außer Josue und Kaleb.“ Aus dieser Stelle erklärt sich der Ausdruck ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν, „deren Leiber hinfielen“ für „welche starben.“ δι' ἀπιστίαν ist mit Nachdruck ans Ende gestellt; es korrespondirt dem τοῖς ἀπειθήσασιν V. 18. Ueberhaupt ist nach neutestamentlichem Sprachgebrauch ἀπιστεῖν gleichbedeutend mit ἀπειθεῖν. Eben weil der Glaube nicht bloß ein actus intellectus, sondern auch ein actus voluntatis ist, ist der Glauben ein obsequium (vgl. obsequium fidei Röm. 1, 5) und deßhalb eine Tugend, wie der positive Unglaube ein Ungehorsam und deshalb ein Laster. — Hiermit schließt die erste Abtheilung in der Beweisführung. Aus der Geschichte des israelitischen Volkes hat der Verfasser gezeigt, daß es gerade der Unglaube gewesen, welcher die Israeliten in der Wüste zu Grunde gerichtet und sie nicht habe in das verheißene Land der Ruhe kommen lassen. Jetzt geht er zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß diese angeführten Worte des Psalmisten auch jetzt noch ihre volle Geltung haben und auf die Gläubigen gültige Anwendung finden.

4, 1. Dieser V. kann verschieden übersetzt und gedeutet werden. Was zunächst das Verbum ὑστερεῖν angeht, so bedeutet dieses ursprünglich „hinter oder später sein“; dann von der Zeit gebraucht: „zu spät kommen, versäumen.“ Wegen der im Verbo liegenden Comparativbedeutung regiert das Wort den Genitiv der Sache, zu welcher man zu spät kommt oder die man versäumt. Allein der Genitiv καταλειπομένης ἐπαγγελίας ist nicht von ὑστερηκέναι abhängig, sondern ist mit der Vulgata als genit. absolut. zu fassen. Das δοκῇ läßt eine doppelte Deutung zu, je nach

dem wir es durch „scheinen, erfunden werden" oder durch „meinen, glauben" übersetzen. Nehmen wir das Wort in der letztern Bedeutung, so müssen wir übersetzen: „Hüten wir uns nun, daß nicht etwa, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, Einer von euch zu spät gekommen zu sein meine." Nach dieser Uebersetzung will der h. Verfasser hier bloß vor einer falschen Ansicht warnen. Man solle, will er hiernach sagen, nicht meinen, daß die Worte des Psalms nicht auch jetzt noch ihre volle Geltung hätten, daß das im Psalm anberaumte „Heute" schon vorbei sei; vielmehr dauere dies σήμερον noch immer fort. Das οὖν ist dann nicht folgernd, sondern drückt nur das Fortschreiten des Gedankens aus. Dieser Deutung steht hauptsächlich das φοβηθῶμεν entgegen. Hätte der h. Verfasser bloß vor einer falschen Ansicht oder Meinung warnen wollen, so würde er gewiß nicht diesen starken Ausdruck gewählt haben. Besser also nehmen wir mit Estius u. A. δοκῇ in der ersten Bedeutung und übersetzen: „Fürchten wir uns also, daß nicht vielleicht Einer von euch, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, zu spät gekommen zu sein erfunden werde." Dann drückt οὖν die Folgerung aus und δοκῇ ὑστερηκέναι ist nur eine feinere Ausdrucksweise für das einfache ὑστερήσῃ. Der Verfasser will hiernach nicht vor einer bloßen falschen Meinung, sondern vor dem faktischen Ausgeschlossenwerden warnen, und der Sinn ist: da die Israeliten wegen ihres Unglaubens nicht in das Land der Ruhe eingingen und die Verheißung, einzugehen in die wahre Ruhe Gottes, noch immer fortbesteht, so müssen wir wohl auf unserer Hut sein, daß wir nicht zu spät kommen, und somit von dieser Ruhe ausgeschlossen werden wie die Israeliten.

V. 2 Der h. Verfasser begründet hier zunächst das vorhergehende καταλειπομένης ἐπαγγελίας. Die Verheißung, in die Ruhe Gottes einzugehen, ist mit dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan nicht völlig erfüllt und aufgehoben; vielmehr war das Land Kanaan nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, das auch uns verheißen ist: „Denn wir haben auch die frohe Botschaft (in

seine Ruhe einzugehen) gleichwie jene." εὐαγγελίζεσθαι findet sich im N. T. häufig in passiver Bedeutung sowohl mit dem Nominativ des Gegenstandes, der verkündigt wird, als auch mit dem Nominativ der Person, der die Botschaft verkündiget wird. Es heißt sowohl ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται als auch πτωχοί εὐαγγελίζονται. — Schwierig ist die Erklärung des Folgenden: ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν κ. τ. λ. wegen der verschiedenen LAA., die in den Handschriften und alten Versionen sich finden. Lachmann hat die LA. συγκεκρασμένους... ἀκούσασιν, Tischendorf συγκεκραμένος... ἀκούσασιν aufgenommen. Statt ἀκούσασιν findet sich dann noch ἀκουσθεῖσιν. Lesen wir 1) συγκεκραμένους — ἀκούσασιν, so müssen wir, da συγκεράννυσθαί τινι „sich mit Jemanden vergesellschaften, verbinden" heißt, übersetzen: „weil sie sich nicht im Glauben mit denen, die gehört hatten, verbanden." Unter ἀκούσασι sind dann Josue und Kaleb zu verstehen, und es wird mit diesen Worten angespielt auf die Erzählung 4. Mos. Kap. 13 und 14. Lesen wir 2) συγκεκραμένους — ἀκουσθεῖσι, so ist zu übersetzen: „da sie sich nicht im Glauben dem, was sie gehört hatten d. h. der Verheißung, die Gott ihnen durch Moses gab, daß er sie in das Land Kanaan einführen und ihnen Ruhe geben würde, anschlossen." Nehmen wir 3) die am meisten verbürgte LA. συγκεκραμένος — ἀκούσασι, so müssen wir den Dativ ἀκούσασι = ἀπὸ τῶν ἀκουσάντων fassen, und übersetzen: „Aber nicht nützte ihnen das gehörte Wort, indem es nicht mit Glauben verbunden wurde von denen, die es gehört hatten." Diesen Sinn gibt auch die Itala: Non temperatus fide auditorum; und der h. Hieronymus: Non admistus fidei ex iis, qui audierunt. Diese LA. zieht auch Estius vor und er gibt den Sinn treffend so an: promissionis sermo, quem audierant, nihil eis profuit, imo magis obfuit, propterea quod ipsis, qui audierant, non esset fide contemperatus, sine qua mixtura verbum, tanquam pharmacum, non prodest, sed nocet. Contemperatur autem fide, quandoqui audit fide recipit. Die Vulgata hat endlich 4) gelesen συγκεκραμένος — ἀκουσθεῖσι, denn sie übersetzt: Non admistus fidei ex iis, quae audierunt. Wol-

len wir in diese dunklen Worte einen Sinn bringen, so scheint der passendste der, den die glossa ordin. und der Censor des Estius angibt: „das gehörte Wort nützte ihnen nicht, da es nicht vereint war mit Glauben, welchen sie aus dem, was sie gehört, hätten fassen müssen." Non coniunctus cum fide, quam ipsa, quae audierant, promissa illis conciliare debuerunt.

V. 3—5. Das Präsens εἰςερχόμεθα hat die Vulgata hier mit dem Futur ingrediemur übersetzt und zwar mit Recht; das Präsens ἔρχομαι hat oft die Bedeutung des Futurs (vgl. ὁ ἐρχόμενος, qui venturus est, Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. 20 u. a. St.). Das γάρ bezieht sich auf das ἐσμεν εὐηγγελισμένοι, welches hier noch einmal durch εἰςερχόμεθα hervorgehoben und näher erläutert wird. Es entspricht unserm „ja": „Ja wir werden eingehen in die Ruhe, wenn wir (nicht bloß gehört, sondern) geglaubt haben." Das πιστεύσαντες steht dem ἀκούσασι entgegen, und die Gedankenverbindung ist folgende: Hüten wir uns, daß wir zu jener Verheißung, die auch uns noch gilt, nämlich einzugehen in seine Ruhe, nicht zu spät kommen. Denn auch wir haben diese frohe Verheißung erhalten, gleichwie jene; jenen aber nützte sie nicht, weil sie nicht glaubten. Ja auch wir werden eingehen, wenn wir geglaubt haben. — Beides nun, daß auch uns die Verheißung noch gelte, und daß sie uns nur insofern gelte, als wir glauben, sucht der h. Verfasser seinen Lesern aus dem Ausspruche Gottes: „daher schwur ich in meinem Zorne: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe", zu beweisen. Zu diesem Zwecke untersucht er zuerst, was der Ausdruck κατάπαυσίς μου bezeichne. Unter dieser „Ruhe Gottes", sagte er, könne im höchsten Sinne nicht das Land Kanaan verstanden sein; vielmehr bezeichne der Ausdruck jene Gottesruhe, welche nach der Schöpfung eingetreten sei, wo Gott sah, daß Alles gut sei, und wo Alles in ihm, und er von allen seinen Werken ruhete. Diesen Beweis leitet der Verfasser ein durch καίτοι, welches die Vulgata richtig mit et quidem = nempe übersetzt. Das τῶν ἔργων ... γενηθέντων kann man entweder als genit. absol. fassen: „in meine Ruhe, näm-

lich als die Werke von Anbeginn der Welt vollbracht waren"; oder man kann vor ἔργων ein τήν scil. κατάπαυσιν ergänzen: „nempe in illam requiem ab operibus a fundatione mundi factis.“ Erstere Fassung verdient aber den Vorzug. — V. 4 und 5 wird dann das in dem καίτοι ... γενηθέντων Angedeutete näher begründet; es wird aus einer Schriftstelle 1. Mos. 2, 2 nachgewiesen, daß der Ausdruck ἡ κατάπαυσίς μου im höchsten Sinne die „Gottesruhe" und nicht bloß den ruhigen Besitz des Landes Kanaan bezeichne. „Denn", sagt der Verfasser, „es heißt vom siebenten Tage also: „Und Gott ruhete am siebenten Tage von allen seinen Werken"; und in diesem (d. i. in der vorliegenden Stelle heißt es) wiederum: Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe." Der Nachdruck liegt auf κατέπαυσε und κατάπαυσις. Den Schluß, der aus der Vereinigung beider Stellen sich ergibt, verschweigt der Verfasser, weil die Leser ihn leicht selbst ziehen können. Er ist der: Also ist doch wohl an beiden Stellen von derselben Ruhe, nämlich von der „Ruhe Gottes", die Rede, also von einer Ruhe, die immer dauert. — εἴρηκεν scil. ἡ γραφή. Zu πού vgl. 2, 6.

V. 6—10. Nachdem der Verfasser gezeigt, was unter κατάπαυσίς μου zu verstehen sei, geht er nun zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß auch wir noch immer in diese Gottesruhe eingehen können. „Da es nun bleibt, daß Einige in diese Ruhe eingehen, und die, welche früher die Verheißung empfingen, nicht eingegangen sind aus Ungehorsam: so bestimmt er wiederum einen Tag, ein „Heute", indem er (wie vorher gesagt) so lange Zeit nachher beim David spricht: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet nicht eure Herzen."" Denn hätte Josue sie zur Ruhe gebracht, so würde er nicht nach diesem von einem andern Tage reden. Demnach ist noch übrig eine Sabbathsruhe dem Volke Gottes; denn wer eingegangen ist in seine Ruhe, der hat selbst auch sich zur Ruhe begeben von seinen Werken, wie von

den seinigen Gott." Der Gedankengang dieser VV. ist der: Da nun wegen der beständigen Fortdauer dieser Gottesruhe noch fortwährend Einige in diese Ruhe eingehen können; die Israeliten aber nicht eingegangen sind wegen ihres Unglaubens, und Gott Genossen seiner Ruhe haben will, so läßt er lange Zeit nach dem Einzuge Israels in das Land Kanaan durch David uns wieder zurufen: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht." Auch hieraus, daß Gott durch David ein neues „Heute" anberaumt, folgt, daß nicht von der Ruhe des gelobten Landes die Rede sein könne; denn Josue führte die Israeliten in diese Ruhe wirklich ein; es könnte also, wenn mit dem Einzuge der Israeliten in das gelobte Land die Verheißung ganz erfüllt wäre, nicht durch David ein neuer Aufruf ergehen, in seine Ruhe einzugehen. Daraus folgt dann als Schluß: Also dem wahren Volke Gottes, dessen Heerführer der wahre Josue, Jesus Christus, ist, bleibt eine Ruhe übrig, in welche sie eingehen können und von der die Ruhe im Lande Kanaan und auch die irdische Sabbathruhe nur ein schwaches Vorbild war. Jene ist weit höherer Art, denn sie ist Theilnahme an der Ruhe, die Gott selbst genießt. — *ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται* „da es nun bleibt" oder „da es nun noch übrig ist, daß..." Der Verfasser will sagen: da die Ruhe Gottes immer fortdauert, so bleibt also immer die Möglichkeit für uns in dieselbe einzugehen; und da diejenigen, an welche früher die Verheißung erging, in die Ruhe Gottes einzugehen, wegen ihres Unglaubens ausgeschlossen wurden, Gott aber Genossen seiner Ruhe haben will, so bestimmte er durch David wieder einen neuen Termin (*ἡμέραν*), ein neues „Heute", um die Menschen zum Eintritte in diese Ruhe einzuladen. Das *προ* in *προείρηται* bezieht sich auf die vorhergehende Anführung dieser Stelle 3, 7 ff. — V. 8 wird dann das V. 6 Gesagte näher begründet. Aus dem Umstande, daß Gott lange nach dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan durch David ein neues „Heute" anberaumt, und zum Eingange in seine Ruhe einladet, folgt, daß die Worte „meine Ruhe" im höhern Sinne zu verstehen seien. Denn wenn Josua (יְהוֹשֻׁעַ, LXX: *Ἰησοῦς*) die Israeliten wirklich in diese Ruhe eingeführt hätte,

so hätte Gott nicht von Neuem durch David die Menschen auffordern können, daß sie ihr Herz seinem Rufe nicht verschlössen, damit sie nicht von seiner Ruhe ausgeschlossen würden. — Daraus folgt dann der Schluß V. 9: Also dem wahren Volke Gottes, und das sind eben die Gläubigen (V. 3), steht der Eintritt in die wahre Ruhe Gottes noch immer offen. Der Verfasser nennt diese Ruhe in Gott hier nicht *κατάπαυσις*, sondern *σαββατισμός*, um mit diesem Ausdrucke auf den Schöpfungs-Sabbath 1. Mos. 2, 2 f. hinzuweisen, und um in diesem Worte schon anzudeuten, was er gleich ausdrücklich ausspricht, daß nämlich unsere dereinstige ewige Ruhe ähnlich sein werde der Ruhe Gottes nach der Schöpfung. Er braucht mit Bedacht das Wort *σαββατισμός*, welches sonst in der h. Schrift nicht vorkommt statt *σάββατον*, da das letztere nur den Tag bezeichnet, ersteres aber die Feier des Tages, die eigentliche Sabbathsruhe. Diese ewige Sabbathsruhe in Gott wird dann V. 10 näher beschrieben und gezeigt, worin sie bestehe. Die *ἔργα*, von denen wir dort ruhen werden, sind die Mühsalen, Leiden und Kämpfe dieses Lebens; diese werden „Werke" genannt mit Anspielung auf die Werke der Wochentage und auf die als Strafe der Sünde dem Menschen aufgelegte Arbeit, 1. Mos. 3, 17. 5, 29. Die Tage dieses Lebens sind heiße und beschwerliche Werktage; erst im andern Leben tritt der wahre Sabbath ein. Aehnlich Apok. 14, 13: „Selig die Todten, welche im Herrn sterben! Von nun an, spricht der Geist, sollen sie ruhen von ihren Beschwerden; denn ihre Werke folgen ihnen nach." Diese Ruhe der Seligen ist aber keine träge Unthätigkeit, sondern sie ist ähnlich der Gottesruhe, die aus der Vollendung des Werkes der Schöpfung hervorging, jenes Werkes, von dem es heißt: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe da: es war sehr gut." Mit andern Worten: sie ist eine Vollendungsruhe, jene Ruhe, in welche jedes Wesen tritt, sobald es seiner Idee vollkommen entspricht.

V. 11. An die Ausdeutung der Psalmstelle, die der h. Verfasser im Vorhergehenden gegeben hat, knüpft er zuletzt noch die dringende Ermahnung an, sich um den Eintritt in die Gottesruhe ernstlich zu bemühen, und schließt damit den

ersten Theil seiner dogmatischen Abhandlung. „So laßt uns nun ernstlich streben, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht Jemand in gleichem Beispiele des Unglaubens falle." — σπουδάζειν eigentlich „sich beeilen", dann: „etwas mit Ernst und Eifer betreiben, ernstlich nach etwas streben." Der Ausdruck erinnert an den Ausspruch des Herrn: „Das Himmelreich leidet Gewalt"; nur wenn wir Gewalt brauchen d. i. allen Ernst und Eifer anwenden, werden wir eingehen in „jene (obenbezeichnete) Ruhe." ὑπόδειγμα ist hier soviel als παράδειγμα „Beispiel." Das ἐν ist scharf genommen hier nicht = εἰς, wie es die Vulgata genommen, sondern es bezeichnet den Zustand: „in gleichem Beispiele des Unglaubens seiend", das heißt dann: „als ein gleiches Beispiel des Unglaubens."

V. 12. 13. „Denn lebendig ist Gottes Wort und kräftig und schneidender als jegliches zweischneidige Schwert und durchdringend *bis* es theilet Seele und Geist, sowohl Fugen *als* Mark, und Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens; und kein Geschöpf ist vor *ihm* verborgen, sondern Alles bloß und aufgedeckt vor den Augen dessen, mit dem wir es zu thun haben." Die eben gegebene Ermahnung zum ernstlichen Streben nach dem Eintritte in die Ruhe Gottes wird hier begründet; daher γάρ. Die Interpreten sind darüber verschiedener Meinung, ob der h. Verfasser hier unter dem Ausdrucke ὁ λόγος das Wort Gottes überhaupt oder das persönliche Wort, die zweite Person in der Gottheit, verstanden habe. Ohne Zweifel ist aber die erstere Fassung die richtige. Denn abgesehen davon, daß die Benennung ὁ λόγος für die zweite Person in der Gottheit im N. T. nur beim h. Johannes vorkommt, so will der Verfasser dem ganzen Zusammenhange nach nur ausdrücken, daß das Wort der Verheißung und Drohung, welches Gott im A. T. sprach, und welches oben V. 2 bereits ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς genannt wurde, nicht ein todtes, längst verschollenes Wort sei, sondern ein lebendiges, noch immer geltendes. Aus demselben Grunde nannte er oben 3, 12 Gott mit Nachdruck τὸν ζῶντα. — Im letzten Grunde fallen allerdings beide An-

sichten wieder zusammen. Denn alle Worte, welche Gott in der Zeit von dem ersten fiat lux der Schöpfung bis zum Ende der Welt sprach und sprechen wird, waren von Ewigkeit her enthalten in dem einen Urworte, dem Logos Gottes *κατ' ἐξοχήν*. — Der Verfasser nennt nun das Wort Gottes zuerst „lebendig"; denn es ist nicht wie unser Wort ein bloßer Schall, der die Luft bewegt, eine bloß äußere Hülle, in welche wir den Begriff einkleiden, um diesen uns selbst und Andern gleichsam sichtbar zu machen, sondern es trägt als Ausdruck der lebendigen ewigen Wahrheit, als Theil des einen Urwortes eine innere lebendige Triebkraft in sich, so daß es, von der menschlichen Seele im Glauben aufgenommen, ein Fruchtkeim wird, der vielfältige Frucht bringt (vgl. die Parabel vom Säemanne Matth. 13, 3 ff.). Wenn Gott in die Seele des Menschen spricht, so theilt er keine bloßen Begriffe, keine äußern Worte mit, welche nur die äußern Formen der Wahrheit sind, sondern die wesentliche Wahrheit selbst. Vgl. Thomas v. Kemp. Nachf. Christi III. 2. 3: „Meine Worte sind Geist und Leben." — Das Wort Gottes wird weiter *ἐνεργής* „kräftig, wirksam" genannt: denn es trägt die Kraft der Erfüllung in sich: Gott spricht und es geschieht. „Wie der Regen", spricht der Herr Jes. 55, 10. 11, „vom Himmel fällt und nicht mehr dahin zurückkehrt, sondern die Erde tränket und durchfeuchtet und fruchtbar macht, daß sie Saamen gibt zum Säen und Brod zum Essen: so wird's auch mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde geht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern Alles ausrichten, was ich will, und Gelingen haben in dem, wozu ich es sende." — Der *λόγος τοῦ θεοῦ* heißt ferner: *τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον*. Die Construktion des Comparativs mit *ὑπέρ*, wie oben 1, 4 mit *παρά*, mit dem folgenden Accusativ, steht hebraisirend statt der gewöhnlichen Construktion mit dem bloßen Genitiv. Der Ausdruck *μαχ. δίστομος* entspricht dem hebräischen חֶרֶב פִּיפִיּוֹת, eigentlich „ein Schwert mit doppeltem Munde." Unserm „das Schwert frißt" liegt dasselbe Bild zum Grunde. — Das Schwert ist das Symbol der richtenden und strafenden Gerechtigkeit: „schärfer als jegliches Schwert" wird

daher hier das Wort Gottes genannt in Beziehung auf seine richtende und strafende Kraft gegen den Sünder, den es gleichsam durchbohrt und zu Boden schmettert. Ein zweischneidiges Schwert heißt das Wort Gottes, weil das zweischneidige Schwert tiefer eindringt und leichter durchdringt. Ein solches zweischneidiges Schwert war das Wort Gottes dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus. Vgl. Apok. 1, 18, wo es vom „Menschensohne" heißt: „und aus seinem Munde ging ein schweischneidiges Schwert." Weish. 18, 15. 16. — Um die Schärfe und die eindringliche Kraft des Wortes Gottes noch mehr zu veranschaulichen, nennt der h. Verfasser die innersten und verborgensten Theile des geistigen Lebens, durch welche es hindurchdringt und die es trennt. μερισμός ist nomen actionis und soviel als ὥστε μερίζειν oder ἄρχις οὗ μερίσῃ „bis daß es trennt Seele und Geist" d. h. jeden Theil in sich; nicht ist das Wort zu fassen als Bezeichnung des Orts, wo Seele und Geist sich trennen: „bis zur Scheidung der Seele vom Geiste." (Das τε nach ψυχῆς fehlt in den meisten Handschriften und ist von Lachmann und Tischendorf gestrichen.) Die beiden folgenden Genitive ἁρμῶν und μυελῶν sind nicht dem ψυχῆς und πνεύματος koordinirt, sondern subordinirt, und bezeichnen in einem vom Körper hergenommenen Bilde die innersten geheimsten Theile der Seele und des Geistes (vgl. das lateinische medulla animae). Hiernach ist der Sinn: Wie ein scharfes zweischneidiges Schwert in den Körper dringt und die Gelenke und das Mark desselben theilt, so theilt das Wort Gottes Seele und Geist und dringt in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark derselben ein. — Weil das Wort Gottes in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark der Seele und des Geistes eindringt, ist es auch der „Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens", also auch des verborgensten Unglaubens. Aehnlich unser Heiland Joh. 12, 48: „Und das Wort, welches ich gesprochen habe, wird ihn richten am jüngsten Tage." Nach der Meinung des h. Thomas, dem Estius folgt, sollen die „Gedanken" den „Fugen", die „Gesinnungen" aber dem „Marke" entsprechen. — Da hier ψυχή und πνεῦμα neben einander gestellt werden, so führen diejenigen, welche

eine Trichotomie des Menschen annehmen, neben 1. Theß. 5, 23 auch unsere Stelle an, um ihre Ansicht durch Aussprüche der h. Schrift zu begründen. In der h. Schrift, sagen sie, werden ausdrücklich drei Bestandtheile des Menschen unterschieden: σάρξ, ψυχή und πνεῦμα, denen genau die alttestamentlichen Ausdrücke בָּשָׂר, נֶפֶשׁ und רוּחַ entsprechen. Bezeichnet nun σάρξ den äußern materiellen Bestandtheil des Menschen, πνεῦμα aber den selbstbewußten freien Geist, so ist nach den Trichotomisten die ψυχή ein substantiell vom Geiste verschiedenes Prinzip. Nach ihnen ist die ψυχή die forma corporis, das den Körper bildende und belebende Prinzip; sie ist es, welche das Band zwischen Körper und Geist bildet, die gegenseitigen Einwirkungen beider auf einander vermittelt, und damit auf beide großen Einfluß übt. Sie ist ferner die Quelle sowohl der bloß thierischen Triebe, des Hungers, des Durstes u. s. w., als auch der rein menschlichen Affekte, der Liebe, des Hasses, der Trauer, kurz der Sitz alles dessen, was die hh. Schriftsteller des N. T. ἐπιθυμία nennen; deshalb auch die Geburts- und Werkstätte der Sünde. — Allein diese Ansicht von einer zwiefachen Seele des Menschen, einer sinnlichen und einer geistigen, im kirchlichen Alterthume zuerst aufgestellt von Apollinaris, welcher behauptete, Christus habe wohl eine menschliche ψυχή, aber kein menschliches πνεῦμα gehabt, dann später wieder aufgegriffen von Photius und seinen Anhängern, wurde im achten allgemeinen Concil ausdrücklich verdammt. Auch das Concil von Vienne belegt jede Behauptung, „welche vermessentlich in Zweifel zieht, daß die Substanz der vernünftigen und geistigen Seele wahrhaft und durch sich selbst die Form des menschlichen Leibes sei", mit dem Anathem. Wir dürfen also die beiden Ausdrücke ψυχή und πνεῦμα nicht von zwei verschiedenen Substanzen im Menschen verstehen, sondern müssen sie mit den ältern Theologen auf die verschiedene Wirkungsweise der einen geistigen Substanz im Menschen beziehen. Insofern die menschliche Seele den Körper belebt, sinnlich wahrnimmt, auf den Körper wirkt und von ihm affizirt wird, heißt sie ψυχή; insofern sie denkt und will, πνεῦμα. So der h. Thomas: Dicunt aliqui,

quod in nobis sunt diversae animae: una scilicet, quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie; alia vero est spiritus habens intellectum, quo intelligimus et voluntatem, qua volumus. Et ideo ista duo magis dicuntur substantiae, quam animae. Hoc autem damnatum est in libro de ecclesiasticis dogmatibus. Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. [1])

V. 13. Von dem Worte Gottes geht nun der h. Verfasser wieder zu Gott selbst über, indem er schließlich auf dessen Allwissenheit hinweiset. Wir beziehen nämlich das zweimalige *αὐτοῦ* dieses Satzes auf *τοῦ θεοῦ* V. 12, und nicht auf *ὁ λόγος*, wie jene Interpreten thun, die hier eine Personifikation des „Wortes Gottes" annehmen. *κτίσις* = *κτίσμα* „Geschöpf" überhaupt, vgl. Mark. 16, 15. Kol. 1, 15 u. a. St. *τραχηλίζειν* (von *τράχηλος* „Hals") heißt eigentlich: „beim Halse fassen", dann „aufdecken." Letztere Bedeutung erhielt das Wort wahrscheinlich von dem Gebrauche des Alterthums, wornach man die Verbrecher beim Halse faßte und ihnen den Kopf rückwärts bog, damit sie von Allen könnten gesehen werden. — Schwierig ist das *πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος*. Einige übersetzen: „von dem wir reden", nehmen also *πρὸς ὃν* = *περὶ οὗ* und berufen sich für diese Erklärung auf 1, 7, wo *πρὸς τοὺς ἀγγέλους* statt *περὶ τῶν ἀγγέλων* stehe. Allein diese Erklärung macht den Satz matt und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: ad quem nobis sermo, nicht vereinigen. Die griechischen Interpreten nehmen *ὁ λόγος* in der oft vorkommenden Bedeutung „Rechenschaft", also: „vor welchem wir Rechenschaft ablegen müssen." Diese Bedeutung paßt gut zu

[1]) Ebenso auch Tauler: „Des Menschen Geist hat manchen Namen nach dem Wirken und nach der Verschiedenheit der Ansicht. Zuweilen heißt der Geist eine Seele d. i. in sofern sie dem Leibe Leben gibt, und also ist sie in jeglichem Gliede, und gibt ihm Bewegung und Leben. Zuweilen heißt sie ein Geist, und dann hat sie eine nahe Sippschaft mit Gott und das ist über alles Maaß. Denn Gott ist ein Geist und die Seele ist ein Geist, und darum hat sie ein ewiges Wiederneigen und Wiederschauen in den Grund ihres Ursprunges." Pred. am 19. Sonnt. nach Dreifaltigk.

dem *τετραχηλισμένα*: gleichsam als Missethäter stehen wir da vor Gott, er schaut uns ins Gesicht, und wir müssen ihm Rede und Antwort stehen; auch stimmt sie schön mit mit dem Vorhergehenden, wo das Wort Gottes als Richter dargestellt ist. Neuere Exegeten erklären den Ausdruck ganz allgemein: „gegen den uns das Verhältniß stattfindet" d. i. „mit dem wir es zu thun haben", nach der hebräischen Phrase: דָבָר לִי אֵלֶיךָ „ich habe es mit dir zu thun" (1. Kön. 2, 14. 2. Kön. 9, 5.). Im Grunde fallen aber beide Erklärungen zusammen: mit dem wir es zu thun haben in unserm ganzen Verhältnisse als Menschen, dem wir also auch Rechenschaft ablegen müssen über die Treue, womit wir sein Wort aufgenommen und beobachtet haben.

Zweiter Abschnitt.

Das Priesterthum Christi.

(4, 14 — 8, 13.)

Den Uebergang vom Mittleramte zum Hohenprie-
ierthume Christi macht der h. Verfasser hier ähnlich wie
, 1 durch eine kurze Ermahnung zum Festhalten am Glau-
en und zum Vertrauen auf Christum. Dann von der Idee,
velche allem Priesterthume zu Grunde liegt, und von den
rforderniſſen zum wahren Priesterthume ausgehend weiset
r nach, daß Christus wahrer Hoherpriester der Menschheit sei.
Da aber diese wichtige und geheimnißvolle Lehre von dem Prie-
terthume Christi nur von einem durch den Glauben erleuch-
ten Verstande und von einem im christlichen Leben bereits
rstarkten Gemüthe recht kann erfaßt und verstanden werden, so
mahnt der h. Verfasser wiederholt und nachdrücklich seine
eser zum treuen Verharren im Glauben, indem er ihnen
ie schrecklichen Folgen des Abfalls vom Glauben vorhält;
nd er ermuntert sie zum unerschütterlichen Festhalten an der
hristlichen Hoffnung, sie hinweisend auf das Beispiel ihres
roßen Stammvaters, Abrahams. Die eigentliche Darle-
ung der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi wird
ann angeknüpft an die Worte des Psalmisten: „Der Herr
at geschworen und es wird ihn nicht gereuen: du bist ein
riester ewiglich nach der Ordnung Melchisedeks." Ps. 109
110), 4. Diese Stelle wird ausführlich ausgelegt und ge-
utet und aus ihr der Vorzug des Priesterthums Christi vor
m alttestamentlichen Priesterthume nachgewiesen. — Wir
ben hier den wichtigsten, zugleich aber auch den schwie-
gsten Abschnitt des ganzen Briefes. Das Priesterthum Christi
der eigentliche Cardinalpunkt, worum das ganze Schrei-
n sich dreht.

§. 4. Idee des Priesterthums. Christus ist Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's.

4, 14 — 5, 14.

V. 14 ff. „Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, Jesum, den Sohn Gottes, so laßt uns festhalten am Bekenntnisse." Schon oben 2, 17 und 3, 1 hat der h. Verfasser angefangen, von dem Priesterthume zu sprechen; er hat aber dort den Gedanken wieder fallen lassen, um zuerst von dem Apostolate Christi im Vergleich mit Moses zu sprechen. Daran knüpfte sich dann die Ermahnung 3, 7 — 4, 13. Hier nimmt er nun mit οὖν den abgebrochenen Faden wieder auf. — Die Verbindung ἀρχιερέα μέγαν ist nicht so zu fassen, als ob erst beide Wörter zusammen den Begriff des eigentlichen Hohenpriesters ausdrücken, wie das hebr. הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל (da müßte es heißen ἱερέα μέγαν); sondern μέγας dient zur Bezeichnung der Erhabenheit. Diese Erhabenheit unsers Hohenpriesters zeigt sich aber darin, daß er „durch die Himmel hindurch gegangen ist." Wie nämlich die irdischen Hohenpriester durch das irdische Heiligthum hindurch in das Allerheiligste zum Symbole der Gottheit schritten, so ist Christus durch die Himmel hindurch zur unmittelbaren Gottesnähe hindurch gegangen. Vgl. unten 7, 26. 9, 11 ff. Das μέγας und διεληλυθώς wird im Folgenden näher erörtert; implicite liegt es jedoch schon im Vorhergehenden ausgesprochen, wo der Verfasser gezeigt, daß Christus höher sei als die Engel, und sitze zur Rechten Gottes. — Der Plural οὐρανοί ist eine Nachbildung des hebräischen שָׁמַיִם; doch liegt der Pluralform zugleich die Idee der Mehrheit der Himmel oder Himmelsregionen zu Grunde. Der h. Paulus spricht 2. Kor. 12, 2 von einem dritten Himmel, und darnach unterscheiden die ältern Theologen ein coelum aëreum, sidereum und empyreum; die Rabbinen zählen sogar sieben Himmel. ὁμολογία ist hier wiederum wie 3, 1 im objektiven Sinne zu nehmen = πίστις.

V. 15. Die Ermahnung des vorhergehenden Vs., festzuhalten an dem Bekenntnisse Jesu, wird hier näher begrün-

det: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht mitleiden könnte, wohl aber einen, der in allen Stücken auf gleiche Weise versucht ist, ohne Sünde.“ Die Erhabenheit dieses Hohenpriesters, will der Verfasser sagen, der durch alle Himmel hindurchgegangen und selbst der Sohn Gottes ist, darf uns nicht abschrecken, an ihm im Glauben festzuhalten; denn er, der hoch Erhabene, ist zugleich in alle Schwachheiten und in alles Elend des menschlichen Geschlechts eingegangen; er weiß also Mitleid mit uns zu haben. Vgl. 2, 17. 18. Schon der Prophet Jesaias 53, 3 nennt den Messias „den Mann der Schmerzen, der Schwachheit erfahren.“ Das δέ nach πεπειραμένον hebt den Gegensatz stark hervor; wir müssen es also im Deutschen durch „vielmehr“ oder „wohl aber“ geben. Zu dem κατ᾽ ὁμοιότητα ist ἡμῶν zu ergänzen. Er ist geprüft und versucht in Allem, worin wir geprüft und versucht werden; nur hat er in den Prüfungen bestanden, ist rein und unbefleckt aus den Versuchungen hervorgegangen (χωρὶς ἁμαρτίας), wohingegen wir oft fallen.

V. 16. Da nun Christus in Beziehung auf die Menschen ein mitleidiger und erbarmungsvoller (vgl. 2, 17), in Rücksicht auf Gott aber ein reiner und unbefleckter Hohepriester ist, so können und sollen wir mit freudiger Zuversicht (μετὰ παῤῥησίας) durch ihn uns dem Gnadenthrone Gottes nahen, um von dort Gnade und Barmherzigkeit zu jeder Zeit zu empfangen. „So laßt uns denn hinzutreten mit Zuversicht zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu gelegener Hülfe.“ προσέρχεσθαι findet sich häufig in unserm Briefe und entspricht dem hebräischen קָרַב, welches das Hinzutreten zu Gott durch Opfer bezeichnet (daher הִקְרִיב „opfern“, eigentlich: „Gott etwas nahe bringen“). In dem θρόνος τῆς χάριτος liegt dann gewiß eine Hindeutung auf den Gnadenstuhl (ἱλαστήριον, כַּפֹּרֶת) des A. B., zu welchem als dem Centralpunkte göttlicher Gegenwart und Offenbarung der Hohepriester als Vertreter des ganzen Volkes einmal im Jahre trat, um durch das Opfer die Sünden des ganzen Volkes

zu sühnen. Christus aber, als ewiger Hoherpriester, sitzt fortwährend zur Rechten dieses Gnadenthrones (8,1. 12,2), und er bringt immerfort sein Kreuzesopfer dem himmlischen Vater für uns dar. Und mit eben diesem Kreuzesopfer, dessen reale Darstellung wir in dem allerheiligsten Meßopfer feiern, können und sollen auch wir uns durch ihn dem Gnadenstuhle Gottes nahen und dadurch zu jeder Zeit, wo es Noth thut (und wann thäte es nicht Noth?), Gnade und Barmherzigkeit suchen und finden. ἔλεος bezieht sich mehr auf die Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden; χάρις aber auf die Mittheilung höherer Gnadengaben. εὔκαιρος, opportunus = ubi opus est.

5, 1 ff. „Denn jeglicher Hoherpriester, indem er aus Menschen genommen wird, wird für Menschen bestellt für ihre Angelegenheiten vor Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für Sünden, als einer, der Nachsicht zu üben vermag mit Unwissenden und Irrenden, da auch er selbst von Schwachheit umgeben ist, und um derselben willen wie für das Volk so auch für sich selbst Opfer darbringen muß für Sünden." Gleich beim Beginne seiner Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi legt der h. Verfasser hier die Hauptidee, die allem Priesterthume zu Grunde liegt, seinen Lesern dar. Der Priester soll seiner Idee nach der Mittler sein zwischen Gott und der Gemeinde; er soll in Beziehung auf Gott die Gemeinde entsündigen und sühnen, ihr Opfer weihen und Gott darbringen; in Beziehung auf die Gemeinde aber soll er die ihm von Gott mitgetheilten Gnaden ausspenden und so die Gemeinde heiligen. Der Priester bildet somit das lebendige Mittelglied zwischen Gott und der Gemeinde; er ist der Leiter, wodurch von unten nach oben die Gebete und Opfer der Menschen, von oben nach unten aber die Gnaden und Gaben Gottes fließen. Als ein solches Mittelglied muß aber der Priester einerseits mit der Gemeinde in organischer Verbindung stehen, er muß ein Glied der Gemeinde sein; andererseits aber auch nothwendig höher stehen als die Gemeinde. Denn um Träger und Leiter der göttlichen Gnade zu sein, muß er von Gott selbst berufen und

angeordnet sein. Der Priester ist nicht das Produkt der Gemeinde; denn die Gemeinde kann in ihren Erzeugnissen nicht über sich hinausgehen. Auch kann das Priesterthum nicht von der Gemeinde übertragen werden; denn die Gemeinde kann nicht geben, was sie selbst nicht hat und was nur Gott verleiht. — Durch γάρ wird dieses an das V. 15 Gesagte angeknüpft. Dort hat der Verfasser gesagt, daß unser Hoherpriester, Christus, Mitleid mit uns zu haben vermöchte, da er selbst als Mensch alles menschliche Elend an sich erfahren habe. Daß nun Christus Mensch und in Allem, die Sünde ausgenommen, uns gleich werden mußte, um unser Hoherpriester zu sein, weiset der Verfasser hier aus der Idee des Priesterthums, wie oben 2, 14 ff. aus der Idee des Mittleramtes nach. Das Particip. λαμβανόμενος gehört nicht zum Subjekte: „jeder aus Menschen genommene Hoherpriester"; sondern ist Prädikat. Richtig wird dann von Einigen hier bemerkt, daß dieser Particialsatz einen Hauptgedanken in sich schließe, und dem Sinne nach dem mit dem verbo finito stehenden Satze: ὑπὲρ ἀνθρ. καθίσταται ganz koordinirt stehe. Daher übersetzen sie: „denn jeglicher Hoherpriester wird aus Menschen genommen und für Menschen angestellt." Der Verfasser gibt mit diesen Worten das erste Erforderniß zum legitimen Priesterthume an: der Hohepriester muß einerseits ein Glied der Menschheit und andrerseits doch wieder der Menschheit enthoben sein, da er das Mittelglied zwischen Gott und der Menschheit bilden soll. — Das τὰ πρὸς τὸν θεόν steht hier wie oben 2, 17: „in Beziehung auf die Angelegenheiten bei Gott, auf das Verhältniß zu Gott" d. i. vor Gott. Der Priester soll die Gemeinde sühnen und so die durch die Sünde abgebrochene Verbindung der Menschheit mit Gott wieder herstellen. Dies geschieht aber nur durch Opfer. Daher: „damit er darbringe Gaben und Opfer." προσφέρειν ist der terminus technicus für „opfern", und entspricht ganz dem hebräischen הִקְרִיב. δῶρον entsprechend dem hebräischen מִנְחָה bezeichnet eigentlich das unblutige, θυσία aber das blutige Opfer. Wollten wir also hier δῶρα im eigentlichen Sinne nehmen, so gehörte ὑπὲρ ἁμαρτιῶν bloß zu θυσία, denn für die Sünden wurden keine unblutige Opfer darge-

bracht. Allein da δῶρον bei den LXX auch, wie das hebräische קָרְבָּן, vom blutigen Opfer steht (vgl. 1. Mos. 4, 4; 3. Mos. 1, 2. 3. 10), so nehmen wir hier am besten den ganzen Ausdruck δῶρα καὶ θυσίαι als Bezeichnung der Opfer überhaupt und ziehen ὑπὲρ ἁμαρ. zum ganzen Satze. — Priesterthum, Opfer und Opfern sind durchaus correlate Begriffe, daher auch im Hebräischen קְרֵבִים „Priester", קָרְבָּן „Opfer" und הִקְרִיב „opfern" bezeichnet. Die Idee, welche diesen Begriffen gemeinschaftlich zu Grunde liegt, ist die des Nahebringens zu Gott, der Vermittlung. Wäre der Mensch ursprünglich nicht gefallen, so hätte es für ihn keines äußern Opfers und keines Priesters bedurft; er wäre sich selbst Priester und Opfer zugleich gewesen, indem er sich jeden Augenblick seines Daseins ganz Gott hingegeben hätte. Als aber der Mensch dieses Selbstopfer Gott darzubringen sich weigerte, und so die Verbindung mit Gott abbrach, da bedurfte er eines Vermittlers und zwar eines von Gott gesetzten, um diese Gemeinschaft wieder herzustellen; und er bedurfte eines Verbindungsmittels und zwar eines von Gott angeordneten, damit es den Menschen sühne und heilige und stellvertretend das Selbstopfer ersetze, was der Mensch nach dem Sündenfalle Gott nicht mehr rein darbringen konnte. Und dieser Vermittler war im A. B. der Hohepriester, dieses Verbindungsmittel die von Gott angeordneten Opfer. — V. 2. Der Participialsatz μετριοπαθεῖν δυνάμενος ist nicht dem vorhergehenden λαμβανόμενος coordinirt, sondern subordinirt, und schließt sich an den vorhergehenden abhängigen Satz unmittelbar an; er soll das ἵνα προσφέρῃ näher erklären: Jeglicher Hoherpriester ist angeordnet zu dem Zwecke, daß er Opfer darbringe, und er wird diesem Zwecke um so eher genügen, da er selbst von allen Seiten mit Schwachheiten umgeben auch mit den Verirrungen Anderer Mitleid tragen kann. Der h. Verfasser fügt diesen Zug nebenbei hinzu, um ihn gleich V. 7 auch auf Christum anzuwenden, wie er schon V. 2, 17. 18 darauf hingewiesen hat. Er will dadurch von vorn herein den Anstoß wegräumen, der für Manche in dem Leiden und Kreuzestode Christi lag. — Das Wort μετριοπαθεῖν bezeich-

net etymologisch πάσχειν μετρίως, κατὰ τὸ μέτρον. Es bildete sich dieses Wort in den philosophischen Schulen, besonders in der peripathetischen. Der stoischen Gefühllosigkeit (ἀπάθεια) gegenüber empfahl Aristoteles in allen Stücken das Mittelmaaß (μετριοπάθεια). Der Weise, sagte er, müsse weder gefühllos (ἀπάθης) sein, noch auch zu leicht in Affekt gerathen (παθητικός sein), sondern müsse in Allem die Mittelstraße halten (μετριοπάθης sein). Hiernach wurde dann das Wort μετριοπαθεῖν von der Mäßigung eines jeden Affektes, sei es des Zorns oder der Traurigkeit oder des Hochmuths, gebraucht, und in dieser Bedeutung muß es auch hier genommen werden, so daß es bezeichnet: „den Affekt des Unwillens mäßigen" d. i. „Nachsicht üben." Unter ἀγνοοῦντες und πλανόμενοι haben Einige „Sünder" überhaupt verstanden ohne Rücksicht darauf, ob sie aus Irrthum oder aus Bosheit sündigten. Allerdings muß man nun zugeben, daß in der Sprache der h. Schrift Irrthum und Sünde durchaus correlate Begriffe sind. Nennen doch auch wir nicht bloß die Irrthumssünden, sondern jede Art von Sünden Fehltritte oder Vergehen; wie denn in der That jeder Sünde ein Irrthum, wenn auch nicht ein theoretischer, doch wenigstens ein praktischer zu Grunde liegt. Andere Ausleger glauben, die Sünder würden hier nur mit milderndem Ausdrucke „Unwissende und Irrende" genannt mit Rücksicht auf das μετριοπαθεῖν, weil derjenige, welcher μετριοπάθης sei, die Sünde von einer Seite fasse, die sie im weniger grellen Lichte erscheinen lasse. Allein am besten ist es doch wohl, die Ausdrücke hier in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu fassen. Denn nach dem Gesetze konnte nur der, welcher aus wenngleich sträflicher Unwissenheit oder aus Versehen gegen ein Gebot Gottes handelte, durch ein Opfer von Schuld und Strafe gereinigt werden; wohingegen diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand" (בְּיָד רָמָה) d. i. vorsätzlich sündigten, als Empörer wider Gott mit dem Tode bestraft wurden (vgl. 4. Mos. 15, 22—31). Namentlich bezog sich das große Sühnopfer, welches der Hohepriester einmal im Jahre darbrachte, auf diejenigen Uebertretungen, welche im Laufe des verflossenen Jahres begangen, bisher noch nicht

waren durch besondere Opfer gesühnt worden, eben weil sie nicht speciell als Uebertretungen zum Bewußtsein gekommen waren. Vgl. 3. Mos. 4, 13 ff. Kap. 16 und unten 9, 7, wo der Verfasser diese Sünden *ἀγνοήματα* nennt. — Die Construktion *περίκειμαί τι* ist ächt griechisch. Der Ausdruck wird gewöhnlich von Kleidern gebraucht, die den Körper umschließen. Also: der Hohepriester kann um so eher Nachsicht üben, da er selbst von allen Seiten mit Schwachheit, wie mit einem Gewande, umgeben ist. — V. 3. *Καὶ δι' αὐτὴν* (so lesen Cod. ABCD*, Chrysostomus, Theodoret, Lachmann, Tischendorf) scil. *ἀσθένειαν* „und um dieser (Schwachheit) willen." Die Vulgata hat propterea; sie hat also *ταύτην* mit dem text. recept. gelesen und dazu *αἰτίαν* ergänzt. Zu dem *καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ* ... ist zu vergleichen 3. Mos. 4, wo verordnet wird, daß der Hohepriester am großen Versöhnungstage zuerst einen Stier als Sündopfer für seine eigenen und seines Hauses Sünden darbringe, ehe er an die Sühnung der Sünden des Volkes gehe. Ferner vgl. 3. Mos. 9, 7 ff. und Kap. 16. Unten 7, 27 kommt der Verfasser wieder hierauf zurück.

V. 4. Hier wird das zweite Erforderniß des legitimen Hohenpriesters angegeben: „Und nicht nimmt sich selbst Einer die Ehre, sondern indem er von Gott berufen wird, wie Aaron." Es ist also, nach diesen Worten, unsers h. Verfassers, nicht genug, daß der Hohepriester aus Menschen genommen und für Menschen angeordnet ist, sondern seine Berufung und Einsetzung muß auch von Gott ausgehen. Eben weil der Priester der Träger und Leiter der göttlichen Gnade sein soll, muß er von Gott angeordnet sein, von Gott seine Sendung erhalten; mit andern Worten: sein sacerdotium muß ein sacramentum sein, Denn nur von Gott allein hängt es ab, welchen er zum Leiter seiner Gnadenströmungen machen will. — Hiernach schließt sich dieser Satz mit *καὶ* genau an V. 1 an und ist diesem koordinirt. Das *λαμβάνει* hier bildet mit dem *λαμβανόμενος* V. 1 eine Paronomasie: der Hohepriester wird genommen aus Menschen und nimmt sich nicht selbst d. i. eigenmächtig (vgl. Joh. 3, 27) diese Würde. *τιμή* bezeichnet hier, wie oft das lateinische honor, nicht die

Ehre, sondern die Würde und zwar die hohepriesterliche. Zu dem ἀλλὰ καλούμενος ὑ. τ. Θ. muß man aus dem Vorhergehenden ergänzen: λαμβάνει αὐτήν. — καθώσπερ (Cod. ABD*, Tischendorf; Cod. C* hat καθώς, Lachmann) καὶ Ἀαρών. Aaron wurde ursprünglich von Gott selbst zum Hohenpriester berufen, vgl. 2. Mos. 28, 1. 29, 4 ff. 3. Mos. 8, 1. 4. Mos. 3, 10; nach dem Aufstande des Korah und seiner Genossen wurde er auf wunderbare Weise als solcher von Gott bestätigt, vgl. 4. Mos. 16—18.

V. 5—10. Hier wendet nun der h. Verfasser das vorher vom Hohenpriesterthum im Allgemeinen Gesagte auf Christum an. Da er aber das erste Erforderniß, daß der Hohepriester aus Menschen genommen d. i. selbst Mensch sein müsse (V. 1), schon oben 2, 14 ff. als bei Christus stattfindend nachgewiesen hat, so geht er hier gleich zu dem zweiten Requisite, welches er V. 4 angegeben, über: „So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, daß er Hoherpriester geworden, sondern der, welcher zu ihm sprach: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt."" Wie er auch anderswo sagt: „„du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's."" — Das Wort δοξάζειν „verherrlichen" findet sich häufig, besonders beim h. Johannes von der Verherrlichung Christi im Vater, welche mit seiner Auferstehung begann. So nun auch hier. Mit der Glorifikation seiner menschlichen Natur begann aber zugleich auch sein eigentliches Hohepriesterthum. Denn da trat Christus mit seinem vollbrachten Kreuzesopfer in das himmlische Allerheiligste und sitzend zur Rechten des wahren Gnadenstuhles bringt er fortwährend dieses eine Opfer seinem himmlischen Vater dar. Hier auf Erden in seiner leidenden Menschheit war Christus mehr das Opfer, das Lamm, welches der Welt Sünden trug und geschlachtet wurde; dort in seiner verklärten Menschheit ist er aber der fortwährende Hohepriester, der sein Volk, die Gläubigen, beim Vater vertritt; daher γενηθῆναι ἀρχιερέα. Vgl. 7, 27. 8, 11 ff. 10, 12. Die Stelle: „Mein Sohn bist du u. s. w." aus Ps. 2, 7 ist bereits oben zu 1, 5 erklärt. Es ist dort gezeigt, daß das σήμερον mit dem Apostel Paulus (Apstg.

13, 33) auf die mit der Auferstehung Christi beginnende Periode seiner Verherrlichung müsse bezogen werden. Da, bei seiner Auferweckung, erklärte ihn der Vater feierlich durch die That vor der ganzen Welt als seinen Sohn und setzte ihn den Gottmenschen Christus zum Könige der ganzen Welt ein. — V. 6. Der zweite Ausspruch ist genommen aus Ps. 109 (110), 4. Die Messianität dieses Psalms ist bereits oben zu 1, 13 nachgewiesen. Da unser Verfasser den reichen Gehalt dieses Ausspruchs unten Kap. 7 selbst darlegt, so brauchen wir hier nichts darüber zu sagen. Das *κατὰ τὴν τάξιν* entspricht dem hebräischen עַל־דִּבְרָתִי „nach der Weise"; unten 7, 15 steht dafür *κατὰ τὴν ὁμοιότητα*.

V. 7 ff. „Welcher in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen zu dem, welcher ihn vom Tode zu erretten vermochte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht und um der Ergebung willen Erhörung gefunden, und, obwohl Sohn, den Gehorsam gelernt hat an dem, was er gelitten, und zur Vollendung gelangt für Alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils geworden ist, verkündet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's." Daß Christus das Hohepriesterthum sich nicht selbst angemaßt, sondern dasselbe von Gott empfangen habe, wird hier weiter erörtert und zwar dadurch, daß darauf hingewiesen wird, wie er während seines Lebens sich stets in einem Gehorsamsverhältnisse zum Vater gehalten und eben durch diesen Gehorsam sich seine Verherrlichung und damit das Hohepriesterthum für die Gläubigen verdient habe. Zugleich wird aber hier das oben 4, 15 und 5, 2 nur eben Angedeutete ausgeführt. Der Hauptgedanke liegt in den Worten: *ἔμαθεν... ὑπακοήν* V. 8, woraus dann V. 9 als Folge hervorgeht. Die voraufgehenden Participialsätze enthalten das, was geschichtlich dem *ἔμαθεν* vorherging, dienen somit nur dazu, diesen Hauptgedanken einzuleiten und zu begründen. *ὅς* bezieht sich auf *ὁ χριστός* V. 5 und die „Tage seines Fleisches" bezeichnen die Zeit seines irdischen Lebens; der Verfasser nennt sie Tage des Fleisches, um durch diesen

Ausdruck auf die Leidensfähigkeit Christi hinzudeuten: carnem intelligit secundum qualitates nobis notas i. e. infirmam atque passibilem. Uebrigens gehört diese Zeitbestimmung zu dem Hauptsatze ἔμαθε... τὴν ὑπακοήν, und daher ist mit Lachmann hinter αὐτοῦ ein Komma zu setzen. ἱκετηρία scil. ἐλαία oder ῥάβδος bezeichnet eigentlich den Oelzweig, welchen der Schutz- und Hülfesuchende (ἱκέτης) in der Hand hielt, um sich als solchen kenntlich zu machen; dann überhaupt „das demüthige Flehen.“ Gebet und Flehen wird hier als das Opfer bezeichnet, welches Christus seinem himmlischen Vater darbrachte, und zwar, heißt es, habe er dies dargebracht „mit starkem Geschrei und Thränen.“ Der h. Thomas und nach ihm Estius beziehen diese Worte auf den Ruf Christi am Kreuze: „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen“, und: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ Allein, wie aus den Worten πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτόν erhellt, will der h. Verfasser hindeuten auf das Gebet und den Leidenskampf Christi im Garten Gethsemane, wo Christus dreimal bat, daß der Kelch des Leidens an ihn vorübergehen möge. Zwar thun die Evangelien der Thränen keine Erwähnung; allein wir können füglich annehmen, daß unser Heiland, der bei andern Gelegenheiten, z. B. beim Tode des Lazarus, weinte, auch hier in dem bittersten Leidenskampfe, wo die göttliche Natur in ihm mehr zurücktrat und nur der Mensch in ihm den Kampf zu bestehen hatte, Thränen vergossen habe. Heißt es doch Matth. 26, 37: „Und er begann sich zu betrüben und zu ängstigen.“ Auch das „starke Geschrei“ läßt sich bei einer so heftigen Gemüthsbewegung, welche den Herrn vermochte, nicht bloß knieend, sondern „fallend auf sein Angesicht“ zu beten, von selbst erwarten. Nicht unwahrscheinlich ist auch, was Einige meinen, daß dem Verfasser hier die Stelle Ps. 22, 25: „In meinem Schreien zu ihm erhörte er mich“, vor Augen schwebte. Diese Gebete und Flehungen Christi bezogen sich, wie aus dem σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου hervorgeht, auf seine Befreiung vom Tode. Wie kann es nun aber gleich heißen, daß Christus erhört sei? Blieb er doch nicht vom Tode frei? Die Antwort hierauf liegt in dem ἐκ θανάτου, welches nicht mit ἀπὸ

θανάτου zu verwechseln ist. Die Bitte Christi nämlich, daß der Leidenskelch an ihm vorübergehe, wurde nicht erfüllt insofern, daß er vom Tode befreit blieb, wohl aber insofern, daß er aus dem Tode errettet wurde durch die Auferstehung, daß der Tod also wirklich ihn nur vorübergehend berührte. Vgl. Apstg. 2, 24. — Das ἀπὸ τῆς εὐλαβείας wird von der Vulgata gut übersetzt durch pro sua reverentia (das sua fehlt im Griechischen). Christus ist erhört worden „gemäß seiner Ehrfurcht" gegen seinen himmlischen Vater d. h. gemäß jener demüthigen Hingabe an den Willen seines himmlischen Vaters, womit er betete: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe."

V. 8. Das καίπερ ὢν υἱός bezeichnet das Auffallende, daß Christus sogar als Gottessohn lernen mußte, und zwar durch Leiden lernen mußte. In dem ἔμαθε und ἔπαθε liegt ein Wortspiel, wie es oft im Griechischen durch die Verbindung der Wörter παθεῖν — μαθεῖν, πάθημα — μάθημα sich findet. Man hat es hier im Deutschen nachahmen wollen durch die freie Uebersetzung: „Welcher in dem, was er erlitt, sich den Gehorsam erstritt." Wie kann nun aber von Christo gesagt werden, daß er Gehorsam lernte, da er doch auch als Mensch durch die sogenannte scientia infusa Alles kannte, was von einem Geschöpfe irgend erkannt werden kann? Die Antwort liegt in dem ἀφ᾽ ὧν ἔπαθε gegeben; in seinen Leiden übte Christus praktischen Gehorsam, machte er so zu sagen die Schule des Gehorsams bis zum Ende durch. Das „Lernen" ist also hier nicht so sehr in der Bedeutung: „sich etwas Neues aneignen" zu fassen, als vielmehr in dem Sinne: „das Gewußte durch praktische Ausübung sich tiefer einprägen." Als analoges Beispiel führt man den Satz an: „Wer denkt, lernt denken."

V. 9 f. Dieser Satz spricht die Folge des im vorhergehenden Hauptsatze Enthaltenen aus, und um diese Folge auch in der Uebersetzung auszudrücken, könnten wir ein „so" einschalten: „und so zur Vollendung gekommen ..." Eben durch seinen Gehorsam wurde Christus auch seiner menschlichen Natur nach vollendet, τελειωθείς, kam der Mensch in ihm zu seinem τέλος, zu seinem Ziele, wozu der Mensch überhaupt ursprünglich von Gott geschaffen war

(vgl. 2, 10). Daher ist es Lehre unserer Dogmatik, daß Christus durch sein Leiden nicht bloß für uns, sondern auch für sich, d. h. für seine menschliche Natur, im eigentlichsten Sinne verdiente; und zwar verdiente er für sich, als Menschen, die Verklärung des Leibes und das Sitzen zur Rechten seines himmlischen Vaters. So auch als Mensch vollendet ist Christus für uns geworden der Urheber (αἴτιος vgl. oben 2, 10: ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν) unsers Heils. Er ist dies geworden theils insofern als sein Gehorsam uns zu Gute kommt (satisfactione vicaria), theils insofern er für uns beim Vater ewige Fürbitte leistet, vgl. 7, 25. Diese stellvertretende und fürbittende Thätigkeit bildet das fortwährende opus sacerdotale Christi im Himmel, dessen reale Darstellung auf Erden wir im allerheiligsten Meßopfer feiern. ὑπακούοντες = πιστεύοντες V. 4, wie oben 4, 6 ἀπείθεια = ἀπιστία 3, 19. — V. 10 geht der Verfasser auf die V. 6 angeführte Psalmstelle wieder zurück. Christus, durch seinen Gehorsam im Leiden vollendet, ist der Urheber des Heils für Alle geworden, die an ihn glauben, und deshalb von Gott bereits im A. T. als Hoherpriester verkündigt und zwar als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek.

§. 5. Rüge, Warnung, Ermunterung.
5, 11 — 6, 20.

Ehe der h. Verfasser zur Ausdeutung der V. 6 angeführten Psalmstelle übergeht, schiebt er erst eine theils rügende, theils ernstlich warnende, theils liebevoll ermunternde Zwischenrede ein. Der eben angeführte Ausspruch, daß Christus ein Hoherpriester sei nach der Ordnung des Melchisedek, habe, sagt der Verfasser, eine tiefe Bedeutung und gebe zu wichtigen Lehren Veranlassung; leider aber hätten seine Leser das geistige Verständniß für solche tiefere Wahrheiten fast verloren. Es sei fast nöthig, ihnen wie Schülern die Anfangsgründe der christlichen Lehre wieder vorzutragen, obwohl sie schon so lange im Christenthume gelebt, daß sie bereits Lehrer sein könnten. Aber eben deshalb, weil sie schon so lange Christen sind, will der Verfasser ihnen jetzt

nicht wieder die ersten Elemente des Christenthums vortragen, sondern gleich zu der höheren Lehre vom Priesterthume Christi voranschreiten, da es ohnehin unmöglich sei, diejenigen, welche von der Kirche abgefallen seien, nachdem sie die Gnade und Wahrheit des Christenthums innerlich verkostet hätten, durch bloßen Unterricht in den Anfangsgründen zurückzuführen. Ein solcher freventlicher Abfall von der Kirche sei eine neue Kreuzigung und Verhöhnung Christi und ihm folge gewöhnlich gänzliche Verstockung und Verhärtung und demnächst ewige Verwerfung von Gott. Allein, so lenkt der Verfasser wieder ein, bis zum gänzlichen Abfalle vom Glauben wird es bei seinen Lesern mit Gottes Gnade nicht kommen; dafür bürgt ihm die Nächstenliebe, die sie bewiesen haben und noch beweisen, welche Gott nicht unbelohnt lassen wird. Nur dürfen sie in ihrem Eifer nicht erkalten; vielmehr müssen sie nach dem Vorbilde ihrer Altväter muthig darnach streben, das Ziel ihrer Hoffnung, die ewige Seligkeit, zu erreichen.

V. 11. „Von welchem wir Vieles zu sagen haben, und was schwer erklärbar zu sagen ist, da ihr träge geworden seid von Gehör." Das οὗ kann als Maskulin genommen werden, und dann bezieht es sich auf Μελχισεδέκ, oder als Neutrum, und dann geht es auf den ganzen vorhergehenden Satz: „Von diesem Priesterthume Christi nach der Ordnung Melchisedek's haben wir viel zu sagen." Letztere Fassung ist vorzuziehen. Es ist hier nicht mit Einigen εἴη zu ergänzen: „Ich hätte Vieles zu sagen", denn der Verfasser verbreitet sich wirklich später ausführlich über diesen Gegenstand, sondern ἐστί. — καὶ = „und zwar" leitet eine nähere Erklärung des Vorhergehenden ein. ἀκοή ist natürlich von dem geistigen Auffassungsvermögen zu verstehen und das Perfektum γεγόνατε (Vulg. facti estis) deutet an, daß die Leser früher einen offnern Sinn und eine größere Gelehrigkeit bewiesen haben.

V. 12. „Denn da ihr der Zeit nach Lehrer sein solltet, habt ihr wieder nöthig, daß man euch die ersten Elemente des göttlichen Wortes lehre, und seid der Milch bedürftig geworden, nicht der festen Speise" Die Wahrheit ist für unsere Seele das,

was Speise und Trank für unsern Leib ist; jeder wahre Unterricht, jede Mittheilung der Wahrheit ist ein Nähren der Seele und jede Aufnahme der Wahrheit ein geistiges Essen. Darnach lag es nahe, wie bei der leiblichen, so auch bei der geistigen Speise die für Kinder und die für Erwachsene geeignete Speise zu unterscheiden, und die ersten Elemente des christlichen Unterrichts „Milch", die höhere Lehre aber „feste Speise" zu nennen. Vgl. 1. Kor. 3, 2. *διὰ τὸν χρόνον* d. i. wegen der langen Zeit, während welcher ihr bereits im Christenthum gelebt habt. — Ueber die Auffassung des *τινα* sind die Interpreten nicht einig. Einige fassen es als pron. indef. (*τινά*, Lachmann) und als Subjekt zu *διδάσκειν*: „daß Jemand euch lehre"; Andere als Fragewort (*τίνα*, Vulg., Tischend.) zu *στοιχεῖα*: „daß man euch lehre, welches die ersten Elemente sind." Erstere Fassung verdient den Vorzug, weil nach der letztern Auffassung das Subjekt bei dem Infinitiv *διδάσκειν* fehlt, und man das Passiv *διδάσκεσθαι* erwarten sollte. *τὰ στοιχεῖα* sind die Anfangsgründe, die Grundelemente einer Wissenschaft, und der Genitiv *τῆς ἀρχῆς* dient nur zur Verstärkung, wie man auch zu sagen pflegt: prima elementa. — Zu diesen ersten Anfangsgründen, zu dieser „Milch" der christlichen Lehre rechnet der Verfasser die gleich 6, 1. 2. zu nennenden Punkte; zu der „festen Speise" aber die Lehre von dem Hohenpriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's.

V. 13. 14. Die Gedankenverbindung ist hier dem ersten Anscheine nach in etwa ungenau. Der Verfasser will nämlich den Grund angeben, warum seine Leser der Milch und nicht fester Speise bedürfen. Da sollte man nun erwarten, daß er gesagt hätte: „denn jeglicher, welcher unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit, bekommt Milch, denn er ist noch unmündig." Statt dessen sagt er aber gerade umgekehrt: „denn Jeglicher, welcher Milch bekommt, ist unerfahren in der Lehre der Gerechtigkeit, denn er ist unmündig." Diese Ungenauigkeit erklären wir am besten (mit Bleek) durch die Annahme, daß dem Verfasser bei der Anknüpfung durch *γάρ* gleich der Hauptgedanke des ganzen Satzes vorschwebte. Dieser Hauptgedanke

liegt aber in V. 14 ausgesprochen: „Für Mündige aber ist die feste Speise, für die, welche Fertigkeit haben und die Sinne geübt, um das Rechte und Schlechte zu unterscheiden." In den ersten Worten dieses Vs.: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή liegt der Grund für das am Schlusse des 12. Vs. Gesagte. Der Gedankengang gestaltet sich hiernach so: Ihr seid wieder der Milch bedürftig geworden und nicht fester Speise; denn feste Speise ist für die Mündigen, während derjenige, dessen Speise Milch ist, sich dadurch als Kind beweiset, und somit unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit. — Der Ausdruck λόγος δικαιοσύνης wird verschieden gedeutet. Einige verstehen darunter die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen. Allein die Rechtfertigungslehre zählt der Verfasser gleich 6, 1 mit zu den Anfangslehren des Christenthums, und dem ganzen Zusammenhange nach versteht er unter λόγος δικ. hier unzweifelhaft die höhern Lehren des Christenthums, besonders die Lehre von dem Priesterthume Christi nach der Ordnung Melchisedek's. Auf die richtige Deutung des Ausdrucks leitet uns das Folgende. Was der Verfasser hier λόγ. δικ. nennt, nennt er gleich 6, 1 τελειότης. λόγος δικ. ist also soviel als λόγος τελειότητος, und da der Genitiv oft hebraisirend in der Bedeutung eines Adjektivs steht, so ist der Ausdruck gleichbedeutend mit λόγος τέλειος „die vollkommene Lehre." Das Wort τελειότης konnte der Verfasser hier nicht gut gebrauchen wegen des folgenden τελείων. Nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß der Verfasser mit diesem Ausdruck anspielen will auf den Namen Melchisedek, den er unten 7, 2 mit βασιλεὺς δικαιοσύνης übersetzt. Der ganze Ausdruck bezeichnet also nichts anders, als was der h. Paulus 1. Kor. 2, 6 ff. die christliche σοφία nennt. Unter τέλειοι im Gegensatze zu νήπιοι sind die geistig Mündigen zu verstehen, wie aus dem erklärenden Zusatze: τῶν διὰ τὴν ἕξιν... erhellt. — ἕξις ist die durch Gewohnheit erlangte Fertigkeit, lateinisch habitus. αἰσθητήρια, eigentlich die „fünf Sinne", ist hier vom geistigen Sinne, vom Urtheilsvermögen zu verstehen. Unter καλόν und κακόν ist zunächst das Wahre und Falsche gemeint, da hier hauptsächlich

von der Erkenntniß der wahren Lehre die Rede ist. Also „geistig mündig" sind im Christenthum diejenigen, welche durch praktische Uebung der christlichen Wahrheiten ihren innern Sinn geübt haben, so daß sie das Wahre und Falsche, das Rechte und Schlechte in der Lehre unterscheiden können. Indirekt liegt dann hierin ausgesprochen, daß man, um tiefer in die Lehren und Geheimnisse des Christenthums einzudringen, dieselben im Leben ausüben müsse.

6, 1 ff. Der vorhergehenden Rüge läßt nun der h. Verfasser eine ernste Warnung folgen. Obgleich die Leser im Verständniß der christlichen Wahrheiten wieder Kinder geworden sind, so will er ihnen doch die Anfangsgründe, gleichsam das A B C des Christenthums, hier nicht wiederholen, da dieses unnütz sein würde; vielmehr will er zu den tiefern Wahrheiten übergehen. — Der erste V. läßt eine doppelte Auffassung zu. Man kann zuerst das Ganze als eine Ermahnung und Aufforderung an die Leser nehmen; dann ist φερώμεθα communicativ und τελειότητα bezeichnet, dem τέλειοι 5, 14 entsprechend, „die volle Mündigkeit." Hiernach wäre der Sinn: deshalb, weil es doch der Zeit nach für euch sich geziemt, nicht mehr Kinder sondern Mündige zu sein im Evangelium, laßt uns mit Beseitigung der Anfangslehre zur Mündigkeit hintrachten. Entschieden den Vorzug verdient aber die zweite Auffassung, wornach dieser V. eine Erklärung des Verfassers enthält über sein Vorhaben, welches er im folgenden Kapitel wirklich ausführt. Dann bezeichnet τελειότης, wie oben 5, 13 λόγος δικ., „die vollkommene Lehre" im Gegensatze zu dem λόγος τῆς ἀρχῆς τ. χρ. und der Sinn ist: „deshalb, da ihr schon Lehrer der Zeit nach sein müßtet und Niemand von euch noch ein Kind wird sein wollen, laßt uns (d. i. will ich) mit Beseitigung der Anfangslehren Christi zur Vollkommenheit d. i. zu den vollkommenen Lehren des Evangeliums uns (mich) wenden." Für diese Deutung spricht, abgesehen davon, daß sich das ἀφέντες τὸν... λόγον und θεμέλιον καταβ. besser für den Verfasser als Lehrer, denn für die Leser als Schüler schickt, der V. 3 und ganz entschieden das ἀδύνατον... πάλιν ἀνακαινίζειν V. 4—6. Auch Estius billigt diese

Erklärung. — Die Partikel διό bezieht sich dann auf die im Vorhergehenden liegende Mißbilligung, daß sie noch νήπιοι sind, da sie doch der Zeit nach schon διδάσκαλοι sein müßten. Das τὸν τῆς ἀρχῆς τ. χρ. λόγον entspricht ganz dem τὰ στοιχεῖα τ. λ. τοῦ θεοῦ 5, 13, bezeichnet also die Anfangs- und Elementarlehren des Christenthums. Diese Elementarlehren sind aber zugleich die Grund- und Fundamentallehren des christlichen Glaubens; daher fährt der Verfasser fort: „ohne wiederum Grund zu legen mit der Lehre von der Bekehrung...“ In dem θεμέλιον καταβαλλόμενοι wird der christliche Glaube einem Gebäude verglichen, zu welchem erst ein gehöriger Grund, ein festes Fundament gelegt werden muß, ehe mit Sicherheit daran fortgebaut werden kann. In demselben Sinne sagt der Apostel 1. Kor 3, 10 f., er habe durch seine Predigt bei den Korinthern den Grund gelegt (θεμέλιον ἔθηκα); Andere hätten darauf weiter gebaut (ἄλλος ἐποικοδομεῖ). Als solche Grund- und Fundamentallehren werden nun im Folgenden sechs aufgezählt. Bevor wir aber zur Erklärung der einzelnen folgenden Ausdrücke übergehen, müssen wir hier erst über die Lesart und Construktion entscheiden. – Der text. recept. hat V. 2 nach der Autorität der bei weitem meisten Codd. den Genitiv διδαχῆς, und mit dieser LA. stimmt auch die Vulgata, welche baptismatum doctrinae hat, überein. Lachmann hat aber (nach Cod. B) den Accus. διδαχήν aufgenommen. Halten wir nun die erste LA. als die am meisten verbürgte fest, so ist eine dreifache Construktion möglich, nämlich: a) so, daß die sechs Genitive μετανοίας, πίστεως, διδαχῆς, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως und κρίματος αἰωνίου, abhängig sind von θεμέλιον. Dann müssen wir übersetzen: „nicht wieder den Grund legend mit Bekehrung von todten Werken, mit Glauben, mit der Lehre von Taufen, mit der Handauflegung u. s. w.“ Allein es ist doch durchaus unpassend, daß zwischen Bekehrung, Glauben, Handauflegung auf einmal die „Lehre“ von Taufen steht; man sollte da nicht die Lehre von Taufen, sondern die Taufe selbst erwarten. Daher fassen b) Andere die drei ersten Genitive μεταν. πιστ. und διδαχῆς abhängig von θεμέλιον, die vier

andern βαπτ., ἐπιϑ. τ. χ., ἀναστ. und κριμ. αἰων. aber abhängig von διδαχῆς: „Nicht wiederum den Grund legend mit Bekehrung von todten Werken und Glauben, mit der Lehre von Taufen, Handauflegung u. s. w." Allein abgesehen davon, daß diese Construktion zu gekünstelt ist, hat sie auch wieder das Unpassende, daß erst Buße und Glauben an und für sich stehen, und dann die Lehre von Taufe u. s. w. folgt. Der Verfasser will doch gewiß nicht sagen, daß er von der Buße und dem Glauben überhaupt nicht mehr sprechen will, sondern er will hier nur die Grundlehren nicht wieder vortragen, und zu diesen Grundlehren gehört auch die Lehre von der Buße und dem Glauben als den Grunderfordernissen zum Eintritte in die Kirche. Daher ist es am besten, wenn man c) den Genitiv διδαχῆς unmittelbar mit ϑεμέλιον verbindet, die andern sechs Genitive aber von διδαχῆς abhängig sein läßt: „Nicht wieder den Grund legend mit der Lehre von der Bekehrung, vom Glauben, von Taufen und Handauflegung, Auferstehung der Todten und ewigem Gerichte." Das Einzige, was gegen diese Verbindung zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß διδαχῆς so weit von dem nomen regens ϑεμέλιον entfernt ist. Allein der Verfasser wollte gewiß den Genitiv διδαχῆς ursprünglich ganz ans Ende setzen; da ihm aber der davon abhängigen Genitive zu viele wurden, setzte er denselben in die Mitte und schloß die letzten Genitive mit τέ an. — Mit dieser letzten Erklärung fällt der Sinn der LA. διδαχήν ganz zusammen; denn der Accusativ διδαχήν steht dem ϑεμέλιον coordinirt, und die Genitive sind alle von διδαχήν abhängig: „nicht wieder als Grund hinlegend die Lehre von der Buße und vom Glauben u. s. w." Jetzt zur Erklärung des Einzelnen. Als erste Grundlehre wird hier genannt die διδαχὴ μετανοίας. Das Wort μετάνοια bezeichnet zunächst „Sinnesänderung"; dann im moralischen Sinne: die innere Umkehr vom Bösen zum Guten, also „Buße." Das Wort wird hier näher bestimmt durch den Zusatz ἀπὸ νεκρῶν ἔργων. „Todte Werke" sind sowohl jene Werke, denen die innere Lebenskraft der heiligmachenden Gnade fehlt, die der Mensch im Zustande der Ungnade

verrichtet, also die sogenannten opera mortua, als auch speziell die Werke, welche den Seelentod herbeiführen, also die sogenannten opera mortifera = peccata vgl. 9, 14. In dem letztern Sinne ist der Ausdruck hier zu fassen. Die Lehre von der Buße ist die erste Grundlehre des Christenthums, eben weil die innere Abkehr von der Sünde das erste Erforderniß zum Eintritte in das Reich Gottes und zur Theilnahme an den Heilsgütern desselben ist. *μετανοεῖτε* war daher auch das erste Wort, womit der Vorläufer Christi in der Wüste auftrat; mit *μετανοεῖτε* eröffnete auch Christus nach Mark. 1, 15 seine Predigt, und als nach der Sendung des h. Geistes der h. Petrus öffentlich in Jerusalem auftrat, da erscholl wiederum *μετανοεῖτε* als erstes Wort. Apstg. 2, 38. Aber gleich nach dem *μετανοεῖτε* folgte: *καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Daher auch hier als zweite Grundlehre genannt wird die Lehre vom Glauben an Gott. *πίστις ἐπὶ θεόν* = *πίστις εἰς θεόν*. Der Ausdruck *πίστις ἐπὶ, εἰς θεόν* bezeichnet aber mehr als ein bloßes Glauben an Gottes Dasein; vielmehr liegt in dem *ἐπί* oder *εἰς* die Bewegung des Willens zu Gott hin, also wenigstens ein Anfang der Liebe zu Gott ausgedrückt. Der h. Augustin unterscheidet deshalb auch das credere in Deum von dem bloßen credere Deum und credere Deo. Dieser Glaube an Gott, dieses sich Hinwenden zu Gott im Vertrauen und Liebe ist, wie das Concilium von Trient sagt, die radix und das fundamentum iustificationis und daher die Lehre vom Glauben eine der Grundlehren des Christenthums. — Als dritte Elementarlehre wird hier genannt die *διδαχή βαπτισμῶν*. Der Plural *βαπτισμῶν* wird verschieden erklärt. Einige meinen, der Verfasser habe hiermit auf die dreifache Taufe, auf den sogenannten baptismus fluminis, flaminis et sanguinis hindeuten wollen; Andere, es werde damit die dreifache Eintauchung, welche in den ersten Jahrhunderten bei der Taufe stattfand, angedeutet (Can. 50 Apost.: *τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως*); noch Andere endlich erklären es von der Mehrheit derer, an welchen die Taufe verrichtet wird. Am besten fassen wir aber den Plural so, daß der Verfasser unter dem Ausdrucke *βαπτισμοί* die jü-

dischen Lustrationen und vielleicht auch die johanneische Taufe, als Analoga der christlichen Taufe, mitumfassen wollte. Also: die Lehre von den jüdischen Lustrationen und ihrem Verhältnisse zur christlichen Taufe, von der typischen Bedeutung der erstern und ihrer Antiquirung; von der Bußtaufe Johannis; von dem Wesen der christlichen Taufe u. s. w. Eine Bestätigung erhält diese Deutung durch das Wort *βαπτισμός*. Die eigentliche christliche Taufe wird nämlich im N. T. stets *βάπτισμα* genannt; *βαπτισμός* ist aber ein allgemeiner Begriff, der alle Arten von Waschungen und Reinigungen in sich faßt, vgl. 9, 10. Mark. 7, 8. — Als vierte Grundlehre wird genannt die Lehre von der Auflegung der Hände. Die Handauflegung kommt schon im A. T. vor als Symbol der Mittheilung höherer Gnaden und Gaben. So legt Jakob seine Hände auf Ephraim und Manasse, um ihnen die Huld Jehova's mitzutheilen (1. Mos. 48, 13 ff.), und Josue wird erfüllt mit dem Geiste der Weisheit, weil Moses seine Hände auf ihn gelegt hat (5. Mos. 34, 9). Vom A. T. ging diese symbolische Handlung ins N. T. über: die Apostel ertheilen unter Händeauflegung die Gesundheit (Luk. 13, 13. Apstg. 28, 8). Hier ist ohne Zweifel jene Händeauflegung gemeint, welche in der apostolischen Zeit und auch später noch gleich nach der Taufe geschah, und wovon die Apostelgeschichte im 8. und 19. Kap. Meldung thut. Diese Handauflegung war aber kein bloß symbolischer Ritus, sondern sie war verbunden mit der Mittheilung des h. Geistes, wie es sich in der apostolischen Zeit in unmittelbarer Aeußerung durch das *προφητεύειν* und *γλώσσαις λαλεῖν* kund gab; mit andern Worten: es war eine sakramentale Handlung und hat sich in dem Sakramente der Firmung in der Kirche fortgesetzt. — Als fünfte und sechste Grundlehre wird angegeben die Lehre von der Auferstehung der Todten und von dem ewigen Gerichte. Estius u. A. verstehen Ersteres bloß von der Auferstehung der Frommen, Letzteres aber bloß von dem Gerichte über die Gottlosen. Allein man sieht gar keinen Grund, warum wir hier, wo von den Grundlehren die Rede ist, nicht beide Ausdrücke ganz allgemein fassen und auf alle Menschen beziehen sollen. Aller-

dings kommt im N. T. die ἀνάστασις am häufigsten von der Auferstehung der Frommen, wie das κρῖμα von dem Gerichte über die Bösen vor; jedoch ist dieser Gebrauch nicht durchgängig (vgl. Joh. 5, 29 und Apstg. 24, 25). αἰώνιον wird das Gericht genannt wegen seiner ewigen Folgen. — Blicken wir nun hier zurück auf die genannten sechs Grundlehren, so stehen sie in einer schönen Reihenfolge, und ordnen sich in drei Gruppen. Zuerst Bekehrung von Sünden und Glaube an Gott als Grundbedingung zum Eintritte in das Reich Christi; dann Taufe und deren Complement die Firmung als wirklicher voller Eintritt in dasselbe; endlich die Auferstehung und das allgemeine Gericht als Vollendung dieses Reiches.

V. 3. Die LA. schwankt hier zwischen dem Futur ποιήσομεν (Cod. BIK etc.) und dem Aorist Conjunkt. ποιήσωμεν (Cod. ACDE, Theodoret). Ohne Zweifel ist aber aus innern Gründen mit der Vulgata (Lachmann, Tischendorf) erstere LA. vorzuziehen. Es fragt sich nun zunächst, worauf das τοῦτο sich beziehe? Einige Interpreten z. B. Ribera, Calmet u. A. haben es auf das θεμέλιον καταβάλλεσθαι V. 1 beziehen wollen; dann wäre der Sinn: „auch dieses, nämlich die Grundlegung durch Darlegung der Anfangsgründe, werden wir zu einer andern gelegnern Zeit vornehmen, so Gott will.“ Allein gegen diese Beziehung spricht entschieden das folgende ἀδύνατον γάρ, worin der Grund angegeben wird, warum der Verfasser nicht wiederum mit den ersten Fundamentlehren beginnen will. Wir müssen also mit den meisten Erklärern das τοῦτο auf den Hauptsatz: ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα beziehen. Je nachdem wir nun den ersten V. als Ermahnung oder als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben fassen, sind auch diese Worte einer doppelten Auffassung fähig. Als Ermahnung gefaßt ergäbe sich der Sinn: „Dieses, zum Vollkommnern uns hinwenden, laßt uns thun, so Gott es will.“ Aus dieser Auffassung ist wohl die LA. ποιήσωμεν entstanden; allein eine solche Ermahnung wäre hier durchaus matt. Besser also nehmen wir diesen Satz als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben: „Und dieses, nämlich zu den vollkommneren Lehren fortschreiten, wollen

wir thun, wenn anders Gott es gestattet." So gefaßt bildet dann dieser V. den Uebergang zu dem, was der Verfasser Kap. 7 sagt, und das Folgende V. 4—20 ist nur eine Digression. — Zu dem *ἐάν περ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός* bemerkt der h. Thomas: Apostolus utitur figura, qua minus dicitur et plus intelligitur. Nam non est tantum necessarium, quod Dominus permittat; sed oportet, quod omnia faciat. Dagegen sagt aber treffend Estius: Apostolum propterea loqui ad hunc modum, quod actiones nostrae non ita Deum habeant auctorem, ut non etiam a nostra procedant voluntate, tametsi Deo subordinata; ac proinde, dum quis boni quidpiam proponit ac statuit se facturum, incertus an Deus obiecturus sit impedimentum, quominus illud exsequatur, recte eum dicere, se id facturum, si Deus permiserit. Das Wort *ἐπιτρέπειν* in der Bedeutung „erlauben, gestatten" findet sich auch bei Klassikern.

V. 4 ff. „Denn es ist unmöglich, Solche, die einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben, die des h. Geistes theilhaftig geworden sind, und das köstliche Gotteswort und die Kräfte der neuen Welt gekostet haben, und die doch abgefallen sind, wiederum zur Sinnesumkehr zu erneuern, da sie sich den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und ihn der Schmach preisgeben." In diesen Worten gibt der h. Verfasser den Grund an, warum er nicht noch einmal die Grundlehren vortragen, sondern gleich zu den höheren Lehren des Christenthums übergehen wolle. Denn, sagt er, es sei doch unmöglich, diejenigen, welche die Wahrheit des Christenthums in sich erfahren hätten und dann wieder abgefallen seien, durch den nochmaligen Vortrag der Grundlehren zur Sinnesänderung zurückzuführen. Die Construktion des ganzen Satzes ist die: Von *ἀδύνατον* hängt der Infinitiv *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* ab; von dem *ἀνακαινίζειν* sind dann alle vorhergehenden und nachfolgenden Participialsätze abhängig. In den vier ersten Participialsätzen wird der Zustand geschildert, worin diejenigen sich befunden haben, von denen es sich hier handelt; der fünfte

ist dann hypothetisch; in den beiden auf den Infinitiv folgenden Participien wird endlich der Grund angedeutet, warum es unmöglich ist, die vorher Beschriebenen zur Sinnesänderung zurückzuführen. — In der Geschichte unsers Briefes ist diese Stelle berühmt geworden. Wie wir nämlich in der Einleitung (S. 12) schon bemerkten, urgirten die Novatianer hauptsächlich diese Stelle, und stützten darauf ihren Satz, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben, besonders daß sie den einmal Abgefallenen die Reconciliation nicht ertheilen könne. Diese Benutzung der Stelle von Seite der Novatianer war dann der Hauptgrund, warum der Brief in der lateinischen Kirche erst so spät allgemeine Anerkennung fand. Um nun von vorn herein diese Stelle den Gegnern zu entreissen und die Härte, welche darin zu liegen scheint, in etwa zu mildern, haben viele katholische Interpreten die Bedeutung von *ἀδύνατον* abgeschwächt und es im Sinne von „schwer, difficile“ gefaßt. Allein, so oft dies Wort in unserm Briefe vorkommt, bezeichnet es immer eine Unmöglichkeit und nicht eine bloße Schwierigkeit (vgl. 6, 18. 10, 4. 11, 6). Wir müssen also auch hier das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung nehmen. Dazu zwingt uns auch der ganze Gedankengang. Denn was hieße es, wenn der Verfasser sagte, er wolle die Anfangslehren nicht wieder vortragen, weil es schwer sei, die Abgefallenen zur Sinnesänderung wieder zurückzuführen? Wäre dies bloß schwer, dann hätte er jene Lehren desto nachdrücklicher ihnen vorhalten müssen. Andere verstehen unter *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας* die Getauften und unter *πάλιν ἀνακαινίζειν* die Wiedertaufe und meinen, der Verfasser wolle sagen, es sei unmöglich, die einmal Getauften und dann wieder Abgefallenen zum zweiten Male zu taufen. So der h. Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Epiphanius, Theodoret u. A. Allerdings muß nun zugegeben werden, daß nach dem Sprachgebrauche der ersten Jahrhunderte die Neugetauften *φωτισθέντες* und darnach die Taufe *φωτισμός* genannt wurden; allein dieser Sprachgebrauch läßt sich nicht bis in das apostolische Zeitalter zurückführen. Jedoch dieses auch zugegeben, so kann doch der Ausdruck *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* unmöglich bloß

die Wiederholung der äußern Taufe bezeichnen; er kann vielmehr nur von der nochmaligen Erneuerung des innern Menschen, von der wiederholten Umwandlung seines innern Sinnes verstanden werden. Dies hat Estius auch wohl gefühlt; er erklärt daher das πάλιν ἀνακαινίζειν nicht von der Wiederholung der Taufhandlung, sondern von der Wirkung der Taufe, nämlich von der Gnade der Wiedergeburt und innern Erneuerung, die durch die schwere Sünde, besonders durch Abfall vom Glauben, verloren geht. Hat man, sagt er, diese Taufgnade verloren, so ist es unmöglich, dieselbe auf demselben leichten Wege wieder zu erlangen, auf welchem man sie ursprünglich empfangen hat, nämlich durch Wiederholung der Taufe; vielmehr muß man jetzt den schwerern Weg der Buße gehen. — Noch Andere legen den ganzen Nachdruck auf ἀνακαινίζειν, und ergänzen als Subjekt zu diesem Infinitiv ἡμας oder den christlichen Lehrer überhaupt. Dann ist der Sinn des Ganzen: „Wir wollen die Anfangslehren hier nicht wiederholen, da es uns doch unmöglich ist, diejenigen, welche einmal die höheren Wahrheiten des Christenthums und seine Gnaden in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, durch diese Wiederholung der Elementarlehren zur Sinnesänderung zu bringen." Nach dieser Deutung wäre hier nicht gesagt, daß es absolut und auch bei Gott unmöglich sei, diese Menschen zur Bekehrung zu bringen, sondern daß dies von einem christlichen Lehrer durch bloße Wiederholung der Anfangslehren nicht zu Stande gebracht werden könne. Auch wenn wir mit der Vulgata das Passivum renovari lesen, kann diese Deutung angewendet werden. Nach dieser Erklärung verschwindet die dogmatische Schwierigkeit, welche in dieser Stelle zu liegen scheint, ganz von selbst.

Ehe wir uns für die eine oder andere der genannten Deutungen entscheiden, müssen wir zuvörderst die vorhergehenden Participialsätze, in welchen der Zustand derer beschrieben wird, von welchen dieses ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν ausgesagt wird, einer genauen Betrachtung unterwerfen. Der Verfasser nennt diese: a) τους ἅπαξ φωτισθέντας. Das Wort φωτίζειν gebrauchen die LXX für das hebräische הורה „belehren, unterweisen." Hier steht es ohne Zweifel von je-

ner Erleuchtung, welche der Mensch durch gläubige Aufnahme der Predigt des Evangeliums empfängt, also von dem Unterrichte, welcher der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe vorherging (vgl. 10, 32); und es ist nicht unwahrscheinlich, daß aus diesen Stellen der spätere Sprachgebrauch bei den KVV. hervorgegangen, wornach φωτισθέντες die Getauften nnd φωτισμός oder φώτισμα die Taufe selbst bezeichnete. So bei Justin. M. in seiner ersten Apolog. 61. — ἅπαξ steht im Gegensatze zu πάλιν V. 6 und hat hier (wie 10, 2) den Nebenbegriff, daß diese einmalige Erleuchtung für immer hinreichend gewesen wäre. Unter ἅπαξ φωτισθέντας haben wir uns also jene zu denken, welche einmal zu einer hinreichend klaren, lebendigen und überzeugenden Erkenntniß der Wahrheit des Evangeliums gelangt sind. Der Ausdruck bezeichnet somit dasselbe, was in der Parallelstelle 10, 26 durch μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ausgedrückt wird. — b) γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου. Was versteht der Verfasser hier unter δωρεὰ ἐπουράνιος? Die griechischen Interpreten, Chrysost., Oekum. und Theophyl., verstehen darunter die Nachlassung der Sünden, welche durch die Taufe ertheilt werde. Justinian, Grotius u. A. deuten den Ausdruck auf den aus der Sündenvergebung hervorgehenden Seelenfrieden. Noch Andere meinen, daß darunter die dem Menschen durch die Predigt des Evangeliums als Gnadengeschenk zu Theil gewordene Erleuchtung oder das himmlische Licht selbst, welches diese Erleuchtung bewirkt, zu verstehen sei. Für diese Deutung macht man den engen Anschluß dieser Worte an das Vorhergehende durch die Part. τέ geltend, wodurch angezeigt werde, daß durch das γευσ. δωρ. ἐπ ουρ. das vorhergehende φωτισθέντας nur näher solle erklärt werden. Haymo, dem auch Estius u. A. beipflichten, versteht diesen Ausdruck von der h. Eucharistie. Allerdings scheint es ganz passend, daß der Verfasser hier, wo er die vorzüglichsten Gnadengüter des Christenthums aufzählt, auch auf den Mittelpunkt aller hh. Sakramente, auf die h. Eucharistie, hinweise. Eine gewisse Bestätigung erhält diese Deutung dann noch aus dem Gebrauche der ältesten Kirche, den Neugetauften, den sogenann-

ten φωτισθέντες, die h. Eucharistie zu reichen, und ebenso aus dem Sprachgebrauche der griechischen KVV., die h. Eucharistie κατ' ἐξοχήν die δωρεά zu nennen. Allein am besten scheint es doch, den Ausdruck δωρ. ἐπουρ. ganz allgemein zu fassen und darunter Christum überhaupt mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit zu verstehen. Christus selbst ist die Himmelsgabe per eminentiam, das Himmelbrod, das geistige Manna, welches wir im Glauben in uns aufnehmen und verkosten sollen. Eine Realparallele zu dem δωρεὰ ἐπουρ. haben wir in den Worten unsers Heilandes Joh. 6, 51, wo er sich selbst „das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen", nennt. Fassen wir den Ausdruck so, dann liegt in diesem zweiten Participialsatze eine Steigerung des ersten und der Hauptnachdruck fällt auf γευσαμένους, welches deshalb auch voransteht. Hiernach ist der Sinn der: „welche nicht bloß in dem christlichen Glauben unterrichtet sind (φωτισθέντες), sondern welche die himmlische Gabe, Christum mit seiner Gnade und Wahrheit, auch geschmeckt, ihre Süße in sich erfahren haben." c) καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου. Unter diesen haben wir diejenigen zu verstehen, welche durch die ἐπίθεσις χειρῶν (V. 2), also durch die Firmung den h. Geist empfangen haben, also zur vollen Mannbarkeit im Christenthum gelangt, zu Kämpfern für die christliche Wahrheit geweiht sind. — d) καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα. Das καλὸν ῥῆμα entspricht dem hebräischen הַדָּבָר הַטּוֹב, welcher Ausdruck Zach. 1, 13. Jos. 21, 43; 23, 15 von den tröstlichen Verheißungen Jehova's steht. Ebenso bezeichnet auch hier der Ausdruck nicht das Wort Gottes im Allgemeinen, sondern speciell den verheißenden Inhalt des Wortes Gottes, das Evangelium, inwiefern es Verheißungen enthält. So Theodoret, der h. Thomas und auch Estius. Ganz nahe durch τέ schließt sich hieran der folgende Ausdruck: δυνάμεις τε μελλ. αἰῶνος. Der Ausdruck αἰὼν μέλλων bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 2, 5 οἰκουμένη μέλλουσα nannte, nämlich die christliche Weltzeit, den עוֹלָם הַבָּא, im Gegensatze zur alttestamentlichen Vorzeit, dem עוֹלָם הַזֶּה. Diese Zeit, obwohl schon gegenwärtig, wird vom Verfasser μέλλων ge-

nannt, weil das von Christus gestiftete Reich in seiner Vollendung noch immer ein zukünftiges ist. Die „Kräfte" dieses Reiches sind dann die innern Gnadenwirkungen und Gnadenführungen, die im großen Ganzen und in jedem Einzelnen die Vollendung dieses Reiches herbeiführen. Nun heißt es γευσαμένους „die gekostet haben." Dieses Kosten des tröstlichen Gotteswortes und der göttlichen Gnadenwirkungen der künftigen Welt geschieht im lebendigen Glauben. Denn der Glaube ist die „Substanz der zu hoffenden Dinge"; im Glauben nehmen wir das künftige Reich Gottes im Keime in uns auf, kosten im voraus dessen Herrlichkeit. Der wahre Glaube ist eine Anticipation der Zukunft.

Es heißt ferner καὶ παραπεσόντας. Das παραπίπτειν, eigentlich „darnebenfallen", ist hier vom Abfalle vom Glauben zu verstehen und das Particip hypothetisch zu nehmen: „und wenn sie dann wieder abgefallen sind", πάλιν ἀνακαινίζειν ε. μετ. Das πάλιν gehört zu ἀνακαινίζειν und nicht, wie Einige geglaubt haben, zu παραπεσόντας, und es steht auch so nicht pleonastisch wegen des ἀνα: zum ersten Male hatte die Erneuerung bei ihnen stattgefunden, als sie zum Glauben sich bekehrten, und dieses drückt das ἀνα in ἀνακαινίζειν aus; fielen sie jetzt nach dieser ersten Bekehrung wieder ab, so bedurften sie zum zweiten Male (πάλιν) einer ἀνακαίνωσις. Das ἀνακ. εἰς μετάνοιαν bezeichnet dann eine solche Erneuerung, die zu einer wahren Sinnesänderung führt. — Nehmen wir nun den ganzen Gedankengang zusammen, so ist er dieser: Der Verfasser will die Grund- und Anfangslehren des Christenthums nicht noch einmal wieder vortragen, sondern zu den höhern Wahrheiten gleich übergehen, da es ja doch unmöglich ist, diejenigen, welche nicht bloß äußerlich an allen Gnadengütern der Kirche Theil genommen, sondern auch innerlich die beseligende Wahrheit und göttliche Kraft derselben erfahren und gleichsam geschmeckt haben, — wenn sie nachher wieder abgefallen sind, also gegen ihre bessere Ueberzeugung gehandelt haben — diese wieder zur wahren innern Herzensbekehrung zu bringen." (Das Passiv renovari der Vulgata ändert den Sinn im Wesentlichen nicht.) Eine genaue Parallele zu dieser Stelle

haben wir unter 10, 26, wo der Verfasser sich so ausspricht: „Wenn wir vorsätzlich sündigen (nämlich durch Abfall), nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben (was dem *φωτισθέντας* und *γευσαμένους τ. δωρεᾶς τ. ἐπουρ.* an unsrer Stelle entspricht), so bleibt für Sünden (d. i. zu deren Tilgung) kein Opfer mehr übrig." An beiden Stellen spricht also der Verfasser von der freiwilligen Verstockung, von der absichtlichen Verblendung gegen die erkannte Wahrheit, also von jener Sünde, die der Heiland Matth. 12, 31 ff. eine Sünde gegen den h. Geist nennt, und von der er sagt, „daß sie weder in dieser noch in jener Welt werde vergeben werden." Die hier ausgesprochene Unmöglichkeit aber, daß ein solcher Sünder, der wider besseres Wissen absichtlich gegen die Wahrheit sich verblendet, zur Sinnesänderung komme, und der Sündenvergebung theilhaft werde, liegt in dem Wesen dieser Sünde selbst begründet und steht keineswegs im Widerspruche mit der Kraft der göttlichen Gnade oder mit der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben. Denn die Gnade Gottes tritt nie und nirgends zwingend auf, da Gott seiner Allmacht in der menschlichen Freiheit gleichsam eine Schranke gesetzt hat, welche er nie durchbricht und nicht durchbrechen kann, ohne die moralische Weltordnung, die auf der Freiheit beruht, zu zerstören. Ein solcher Sünder aber, wie er hier beschrieben wird, bietet der Gnade Gottes keinen Anknüpfungspunkt, da seine Sünde eben darin besteht, daß er sich gegen die erkannte Wahrheit und somit auch gegen jede Anregung der Gnade sperrt und sträubt. Und in der Macht der Kirche liegt es nur, jene Sünden zu vergeben, von welchen der Sünder innerlich durch wahre Reue sich förmlich lossagt. Es liegt aber wiederum eben in dem Charakter dieser Sünde, daß der Sünder sich nicht davon lossagen will, daß er sich in seiner Sünde verhärtet. Somit folgt also aus unserer Stelle Nichts für den Satz der Novatianer, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könne.

Die beiden folgenden Participia, *ἀνασταυροῦντας* und *παραδειγματίζοντας* dienen zur nähern Bestimmung des vorhergehenden *παραπεσόντας* als nachdrückliche Bezeichnung der großen Schuld des Abfalls und somit als Begründung

des ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν, sie sind also kausal zu fassen und durch quippe qui aufzulösen. Das ἀνα in ἀνασταυρ. ist nicht mit Einigen lokal: „hinauf ans Kreuz schlagen", sondern mit der Vulgata (rursum crucifigentes) temporal zu fassen: „wiederum." ἑαυτοῖς „für sich, für ihren Theil." παραδειγματίζειν τινά heißt eigentlich: „Jemanden zum Beispiel machen, als ein Exempel hinstellen"; im üblen Sinne: „der Schmach preisgeben." Hier ist es eine Fortsetzung des ebengebrauchten Bildes von der Kreuzigung. Der Kreuzestod war der schimpflichste; der ans Kreuz Geheftete war also eben dadurch öffentlich der größten Schmach preisgegeben. Was also die Juden äußerlich thaten, das wiederholen diejenigen, welche gegen die Wahrheit sich verstocken und vom Glauben abfallen, innerlich jeder für sich. Indem sie sich nämlich vom Gottessohne trotz aller innern Erfahrungen und ungeachtet der innern Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre lossagen, stellen sie sich ganz auf den Standpunkt der Juden, welche, obgleich sie Christi Wunder sahen, ihn nicht als ihren Messias annahmen, sondern ihn kreuzigten, und so der öffentlichen Schmach preisgaben. Diesen ganzen Frevel der Kreuzigung und Verhöhnung wiederholen sie innerlich und zwar jeder für sich und mit vollem Bewußtsein. Welcher Frevel ist also der Abfall von Christo und seiner Kirche! Vgl. 10, 29, wo der Verfasser diesen Gedanken noch weiter ausführt.

V. 7 f. Was der h. Verfasser im Vorhergehenden von der Gefährlichkeit des Abfalls vom Glauben gesagt hat, das stellt er jetzt zur verstärkten Warnung in einem schreckenden Gleichnisse dar: „Denn ein Acker, welcher den häufig darauf herabfallenden Regen getrunken hat und Gewächse hervorbringt nützlich für diejenigen, für welche er eben bebaut wird, wird des Segens von Gott theilhaftig; wenn er aber Dornen und Disteln hervorbringt, so ist er verworfen und dem Fluche nahe; sein Ende ist Verbrennung." — Der von reichlichem Regen getränkte Acker ist das Bild eines Menschen, wie ihn der Verfasser V. 4 und 5 beschrieben hat, also eines Menschen, auf den die Gnade Gottes sich reichlich ergossen hat, der die Wahr-

heit des Christenthums erkannt, ihre Süße geschmeckt und die Gnadenführungen Gottes in sich erfahren hat. Bringt nun ein solcher Acker, welcher außer dem befruchtenden Regen auch noch von seinem Besitzer fleißig bebaut wird, gute Früchte, so wird er von Gott auch fernerhin gesegnet, was sich durch immer größere Fruchtbarkeit kund geben wird. Bringt aber im Gegentheil ein solcher von fruchtbarem Regen benetzter und fleißig bearbeiteter Acker Disteln und Dornen hervor, so wird er verflucht von Gott, dem Urheber alles Segens, und zuletzt verbrannt, daß er für immer unfruchtbar bleibt. Vgl. 5. Mos. 29, 22. Ohne Bild ist der Sinn der: Wenn der Mensch unterstützt von der zuvorkommenden Gnade den Saamen des Wortes Gottes gläubig in sein Herz aufgenommen hat, und er nun fest im Glauben verharrend würdige Früchte desselben bringt, so wird ihm immer größere Gnade von Gott zu Theile werden. Denn „wer hat, dem wird gegeben werden." Wenn aber ein solcher in seinem Glauben wankend wird, und zum Abfalle von demselben hinneigt (Disteln und Dornen trägt), so entzieht ihm Gott seine Gnade, er fällt zuletzt ganz ab, und sein Ende ist die Verdammniß. Das *δι' οὕς* übersetzt die Vulgata a quibus, versteht also zunächst darunter die Bearbeiter des Ackers, die dann aber zugleich auch als die Besitzer desselben angesehen werden müssen. Da aber *διά* mit mit dem Accusativ „wegen, um — willen" bezeichnet, so ist es am besten, darunter die Besitzer des Ackers zu verstehen und „für welche" zu übersetzen. *ἧς* V. 8 beziehen wir nicht mit vielen Interpreten auf *κατάρας*: „welcher (Fluch) zur Verbrennung führt", sondern auf *γῆ*. — *εἰς καῦσιν* ist ein Hebraismus statt *ἡ καῦσις*.

V. 9 ff. Nachdem der Verfasser im Vorhergehenden mit schneidendem Ernst seinen Lesern die Gefahren des Abfalls vom Christenthume vorgehalten, lenkt er jetzt wieder ein, um sie nicht verzagen zu lassen oder von sich abzuwenden, und mit milder Freundlichkeit spricht er seine Zuversicht aus, daß es durch Gottes Gnade mit ihnen nicht so weit kommen werde: „Jedoch sind wir von euch, Geliebte, des Bessern, und dessen, was dem Heile nahe ist, versichert, wenn wir auch also reden." Er nennt

hier seine Leser ἀγαπητοί, um ihnen anzudeuten, wie theuer sie seinem Herzen seien, und wie auch die scheinbare Härte, womit er so eben zu ihnen geredet, nur aus seiner Liebe gegen sie hervorgegangen sei. Ebenso läßt der h. Paulus oft nach der schärfsten Rede ein ἀδελφοί oder τεκνία folgen, weil sein Zorn aus der Liebe entsprang (vgl. Gal. 4, 12, 19). τὰ κρείσσονα „Besseres", als daß ihr euch durch Abfall vom Glauben die Verwerfung von Gott zuzieht; es steht dem ἀδόκιμος V. 8 gegenüber. ἔχεσθαί τινος eigentlich „sich an etwas halten"; dann steht der Ausdruck besonders häufig von demjenigen, was sich eng an etwas Anderes anschließt, unmittelbar darauf folgt, demselben nahe ist. ἐχόμενα σωτ. „was dem Heile nahe ist" (Vulg. viciniora saluti, August. haerentia saluti) korrespondirt dem κατάρας ἐγγύς V. 8. In dem εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν deutet der Verfasser auf das 5, 11 — 6, 8 Gesagte zurück: „wenn ich auch so strenger Rede gegen euch mich bediene."

V. 10. Das Vertrauen des Verfassers, daß es bei seinen Lesern nicht bis zum Abfalle von Gott kommen werde, stützt sich auf die Liebe, welche unter ihnen herrschend war und welche sich in der Unterstützung der Gläubigen kundgab und noch immer kundgibt. Diese Liebe wird Gott nicht unbelohnt lassen: „Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er vergäße eures Werkes und der Liebe, die ihr für seinen Namen bewiesen, da ihr den Heiligen Dienste geleistet habt und leistet." Das οὐ γὰρ ἄδικος ὁ Θ. ἐπιλαθέσθαι ist hier nicht so zu urgiren, als wenn der Verfasser sagen wolle, bei seinen Lesern könne eben der guten Werke wegen, die sie gethan und noch thun, unmöglich ein Abfall vom Glauben stattfinden, ohne daß Gott ungerecht erscheine; anderer Seits ist aber auch das ἄδικος nicht dahin abzuschwächen, daß das Ganze nur ein Ausdruck der vertrauensvollen Zuversicht wäre, daß Gott ihre Liebeswerke wohlgefällig ansehen werde. Vielmehr liegt in dem ἄδικος allerdings ausgesprochen, daß dem Menschen der Lohn für seine wahrhaft guten Werke in Folge der Verheißung Gottes ex quadam iustitia gebühre, dieser in gewisser Weise Anspruch darauf machen könne. Daher führt

mit Recht das Concil von Trient Sitz. VI. Kap. 16 diese Stelle an zum Beweise, daß die guten Werke der Gerechtfertigten wahrhaft verdienstlich, wahre merita de condigno seien, was bekanntlich die sogenannten Reformatoren läugneten. Der Infin. Aorist. ἐπιλαθέσθαι ist hier nicht als Präteritum: „daß er vergessen habe", sondern, wie oben 2, 10 das Particip. ἀγαγόντα, als Futurum aufzufassen: „daß er vergessen sollte." τοῦ ἔργου ὑμῶν bezeichnet ganz allgemein „euer Thun, eure Handlungsweise"; der Ausdruck wird aber durch das folgende τῆς ἀγάπης näher bestimmt als ein Thun, welches auf die Nächstenliebe geht. Das τοῦ κόπου, welches einige Handschriften vor τῆς ἀγάπης lesen, ist (mit Lachmann, Tischendorf) zu streichen; das Wort ist wahrscheinlich aus der ähnlichen Stelle 1. Thess. 1, 3 hier eingeschaltet, und fehlt auch in der Vulgata. Der Ausdruck: εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ läßt eine doppelte Auffassung zu: er kann erstens das Ziel bezeichnen, welches sie bei ihren Liebeswerken im Auge hatten: sie verrichteten sie „auf den Namen Gottes hin" d. i. für den Namen Gottes, zu seiner Verherrlichung. So ist εἰς τὸ ὄνομα = διὰ τὸ ὄνομα „um des Namens Gottes willen", wie es der h. Chrysostomus erklärt. Dann kann aber das εἰς τὸ ὄνομα auch gefaßt werden als Objekt der ἀγάπη: „die Liebe, welche ihr bewiesen habt gegen den Namen Gottes" d. i. gegen Gott in der Sorge für eure Mitchristen, da Gott Alles, was wir unsern Mitmenschen thun, so ansieht, als thäten wir es ihm selbst. So Theophylaktus, Erasmus und Justinian. Letztere Fassung möchte wohl den Vorzug verdienen. Diese Liebe gegen Gott hat sich, sagt der Verfasser, bei seinen Lesern kundgegeben und gibt sich noch immer kund in der Hülfeleistung und Unterstützung der Mitchristen (ἅγιοι). διακονεῖν wird im N. T. häufig gebraucht von Dienstleistungen gegen Kranke und Bedürftige durch Unterstützungen (vgl. Röm. 15, 25. 2. Kor. 8, 8. 19. 20. 9, 1. Apstg. 11, 29). Man denke hier an die Mildthätigkeit, welche in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem herrschte. Apstg. 4, 34 ff.

V. 11. 12. „Wir wünschen aber, daß Jeder von euch denselben Eifer beweise zur Vollen-

dung der Hoffnung bis ans Ende, auf daß ihr nicht träge werdet, sondern Nachahmer derer, die durch Glauben und Ausdauer die Verheißungen ererben." Der Verfasser drückt hier das innige und sehnsüchtige Verlangen (ἐπιϑυμοῦμεν) aus, daß der bisher bewiesene Eifer seiner Leser nicht erkalte. Dieser Eifer soll gerichtet sein auf die „Erfüllung der Hoffnung" d. i. auf den Punkt hin, wo die Hoffnung erfüllt wird, und dies geschieht am Ziele (τέλος), wo das Verlangen in den Besitz übergeht. Dem ganzen Ausdrucke liegt das dem Apostel Paulus so geläufige Bild von der Rennbahn zum Grunde, wo jeder Mitkämpfende nur auf das Ziel hinschaut und dieses mit allem Eifer zu erreichen strebt. Dieses Ziel sollen auch sie immer im Auge behalten, damit sie nicht träge und matt werden in dem Glaubenskampfe; und sie sollen sich diejenigen zum Vorbilde nehmen, die durch Glauben und festes Ausharren ihr Ziel, die Erfüllung dessen, was ihnen von Gott verheißen ist, erlangen. Bei den κληρονομοῦντες hat der Verfasser an die Patriarchen, und wie aus V. 13—15 erhellt, zunächst an Abraham gedacht; aber nicht an sie allein, sondern zugleich an alle Gläubigeu. Daher das Präsens. Die Vulgata übersetzt: hereditabunt, hat also darunter nur die Gläubigen verstanden.

V. 13 ff. Das vorher allgemein Gesagte wird nun durch das Beispiel des größten Glaubenshelden des A. B., Abraham's, erläutert. „Denn als Gott dem Abraham die Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Größern schwören konnte, bei sich selbst und sprach: „„Wahrlich! segnend will ich dich segnen und mehrend dich mehren"", und so erlangte er durch Ausharren die Verheißung." Das γάρ bezieht sich dem Sinne nach auf V. 15, welcher den Hauptsatz enthält; V. 13 und 14 sind dem Gedanken nach nur vorbereitende Nebensätze. Regelmäßig müßte der Satz so heißen: „denn Abraham wurde, da Gott ihm eine Verheißung gegeben und diese durch einen Eid bekräftiget hatte, eben durch seine gläubige Ausdauer der Verheißung theilhaftig d. i. erhielt das Verheißene wirklich. Der Verfasser bildet aber den Nebengedanken, daß Gott die dem Abraham

gegebene Verheißung mit einem Eidschwur besiegelt habe, zu einem Hauptsatze aus, weil es ihm hier darauf ankam, sogleich hervorzuheben, wie fest diese Verheißung dastehe, und mit welcher Zuversicht auch wir uns darauf stützen können. Denn die dem Abraham gegebene Verheißung, obgleich sie den Worten nach zunächst auf eine große leibliche Nachkommenschaft ging, bezog sich doch zuletzt auf das in Christo zu erwartende Heil, gilt also auch für dessen Nachkommen dem Geiste nach d. i. für die Gläubigen, da er der Vater aller Gläubigen ist. Vgl. Röm. 4, 11. 12. Ὄμνυμι κατά τινος findet sich im N. T. nur hier, aber mehrmals bei den LXX. Anthropopathisch wird hier von Gott gesagt, daß er geschworen habe, um die Festigkeit seines Versprechens zu bezeichnen; denn im eigentlichen Sinne kann Gott nicht schwören, da der Eid die Bekräftigung einer Aussage durch Berufung auf einen Zeugen ist, der nicht getäuscht werden und nicht täuschen kann. Ein solcher Zeuge ist aber allein Gott. Nun kann aber Gott nicht sich selbst zum Zeugen anrufen; also auch nicht schwören im eigentlichen Sinne. Deshalb sagt auch der h. Ambrosius: Quoniam nos verius solemus credere, quod iureiurando firmatur, ne nostra claudicet fides, idcirco iurare describitur Deus, qui ipse non iurat, sed iurantium iudex et ultor est periurantium. — V. 14. Die hier angeführte Stelle ist hergenommen aus 1. Mos. 22, 17. Statt daß es aber in der LXX heißt πληθυνῶ τὸ σπέρμα σοῦ, hat unser Verfasser gesetzt πληθυνῶ σε, wahrscheinlich um die Beziehung dieser Verheißung auf die bloß leibliche Nachkommenschaft Abrahams mehr zurückzuschieben, und den Blick der Leser auf die geistliche Nachkommenschaft, die er durch Christus erhielt, zu lenken. Statt des ächt griechischen ἦ μήν „wahrlich", welches der text. recept. liest, hat Lachmann nach überwiegenden Auktoritäten die LA. εἰ μήν aufgenommen. Dieses εἰ μήν, welches auch in der LXX vorkommt, ist dann entstanden aus der Vermischung der griechischen Schwurformel ἦ μήν mit dem hebraisirenden εἰ μή, die dem אם לא entspricht. Die Vulgata muß εἰ μή gelesen haben da sie nisi hat, welches ebenfalls mit „wahrlich" übersetzt werden muß. Vollständig

müßte es heißen: „Wenn ich dich nicht segne... so will ich nicht Jehova sein." Vgl. zu 3, 11. — Die Verbindung des Particips mit dem verb. finit. εὐλογῶν εὐλογήσω... ist ebenfalls hebraisirend und dient zur Verstärkung des Begriffs, welcher im verb. finit. liegt: „Sehr werde ich dich segnen u. s. w." — V. 15. Das οὕτως bezieht sich auf ἐπέτυχε und das eingeschaltete Particip μακροθυμήσας dient zur nähern Erklärung des οὕτως: „auf diese Weise, nämlich durch seine Ausdauer, wurde er der Verheißung d. i. des Gegenstandes der Verheißung theilhaftig." Diese dem Abraham geschehene Verheißung bezog sich im eigentlichen und höchsten Sinne auf Christum, den Sohn Abrahams κατ' ἐξοχήν, auf welchen alle Verheißungen des A. B. zuletzt zusammenliefen. Nun heißt es aber unten 11, 39 von den Altvätern: „Und diese Alle, obwohl durch das Zeugniß des Glaubens bewährt, haben die Verheißung (d. i. das Verheißene, Christum und sein Reich) nicht erhalten." Ebenso wird 11, 13 von den Patriarchen gesagt: „Im Glauben sind diese Alle gestorben, und haben das Verheißene nicht empfangen, sondern von ferne es angeblickt und begrüßt." Wie kann es nun hier heißen, daß Abraham des Verheißenen theilhaftig geworden sei? Die Antwort hierauf ergibt sich leicht aus dem Wesen der göttlichen Verheißung und aus der Natur des Glaubens. Wenn Gott Verheißungen gibt, so spricht er keine bloß vorübergehende Worte, sondern er gibt gleich im Keime das Verheißene. So als Gott den ersten Menschen nach dem Sündenfalle den Erlöser verhieß, da trat dieser alsbald ein und fing im Gewissen der Menschen seine Erlösung gleich an. Diesen Keim der Verheißung faßten die alttestamentlichen VV. im Glauben auf, und hielten ihn fest; denn der Glaube ist, wie der Verfasser unten 11, 1 sagt, die „Substanz der zu hoffenden Dinge." In diesem Glauben anticipirten die Patriarchen den Erlöser und sein Erlösungswerk, wurden also wirklich der Verheißung theilhaftig, obgleich sie deren äußere Erfüllung nicht sahen, sondern sie nur „von ferne anblickten und begrüßten." Ebenso spricht unser Heiland Joh. 8, 56: „Abraham jauchzete, daß er meinen Tag sähe; er hat ihn gesehen und sich gefreut."

V. 16 ff. Der h. Verfasser führt nun weiter aus, warum Gott seine Verheißung mit einem Eide und zwar mit einem Eide bei sich selbst bekräftigt habe, und welche Aufforderung und Ermuthigung darin auch für uns liege. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die dem Abraham gewordene Verheißung sich auf das Heil in Christo beziehe, dieselbe also in ihrer Vollendung noch immer auch für uns Geltung habe. „Denn die Menschen schwören bei dem Größern und der Eid ist ihnen aller Widerrede Ende zur Bestätigung." Mit γάρ wird dieser Satz an V. 13 angeknüpft. κατὰ τοῦ μείζονος ist als Masculinum zu fassen, und Gott darunter zu verstehen. ἀντιλογία heißt sowohl „Widerrede" gegen die Aussage eines Andern, als auch „Streit" zwischen zwei Parteien. Hier paßt am besten die erstere Bedeutung, da erläutert werden soll, daß die mit dem Eide besiegelte Verheißung Gottes über alle Widerrede, über allen Zweifel erhaben sei. εἰς βεβαίωσιν gehört nicht zum Subjekte ὁ ὅρκος: „der zur Bestätigung abgelegte Eid" — dann müßte ὁ εἰς βεβ. ὅρκος stehen —; sondern zu dem Prädikate πέρας, so daß der Sinn ist: der Eid ist aller Widerrede Ende und dient zur Bestätigung. Uebrigens spricht diese Stelle deutlich für die Erlaubtheit des Eides.

V. 17. „Weshalb Gott, da er um so mehr beweisen wollte den Erben der Verheißung das Unwandelbare seines Rathschlusses, mit einem Eide dazwischen trat, damit wir durch zwei unwandelbare Thatsachen, wobei Gott unmöglich lügen konnte, einen starken Trost hätten, die wir hingeeilt sind zu ergreifen die vorliegende Hoffnung, welche uns ein sicherer und fester Anker der Seele ist, welcher eindringt in das Innere des Vorhangs, wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, indem er nach der Ordnung Melchisedek's Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit." ἐν ᾧ „weshalb" d. i. unter diesen Umständen, da sich die Sache so verhält, daß nämlich der Eid als sichere Bekräftigung einer Aussage dient, deshalb trat Gott... ἐν ᾧ ist also mit ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ

zu verbinden. περισσότερον gehört zu ἐπιδεῖξαι: „da er mehr, als durch eine einfache Verheißung würde geschehen sein, beweisen wollte." Unter „Erben der Verheißung" sind zunächst die Patriarchen, dann überhaupt alle Gläubigen zu verstehen, und unter βουλή ist hier jener Rathschluß Gottes gemeint, den Abraham zu segnen und zu mehren d. i. aus seinem Saamen das Heil der Welt, den Messias, hervorsprossen zu lassen. — Das ἐμεσίτευσε kann man mit der Vulgata (interposuit iusiurandum) transitiv fassen: „er vermittelte sie, die Verheißung, durch einen Eid"; der Eid war gleichsam der Mittler und Bürge zwischen der Verheißung Gottes und den Menschen. Besser aber ist es, das Wort intransitiv zu nehmen: „er trat mit einem Eide dazwischen", gleichsam als Mittelsperson zwischen ihm selbst, dem Verheißenden und den Menschen. Der Gedanke von V. 16 und V. 17 ist also der: da bei Menschen der Eid als das Ende alles Widerspruches zur Bekräftigung einer Aussage dient, so hat auch Gott seinem Versprechen einen Eid hinzugefügt, um so, zur menschlichen Schwachheit sich herablassend, den Erben der Verheißung eine desto größere Sicherheit zu geben. — V. 18. Die „zwei unwandelbaren Thatsachen", wobei Gott unmöglich lügen konnte, sind die Verheißung und der Schwur. Schon die einfache Verheißung hätte hingereicht, da Gott der Allwahrhafte ist; um wie viel sicherer können wir also sein, da er seine Verheißung noch durch einen Eid besiegelt hat (δι'ὀ als Genitiv; im N. T. wird dieses Wort für diesen Casus stets als Indeklinabile behandelt. Winer Gram. S. 63). Das κρατῆσαι läßt eine doppelte Beziehung zu; wir können es zuerst verbinden mit παράκλησιν und dieses in der Bedeutung „Zuspruch, Ermunterung" fassen; dann bildet οἱ καταφυγόντες einen selbstständigen Begriff: „damit wir, die Geborgenen, eine starke Ermunterung hätten, festzuhalten an der vorliegenden Hoffnung." Der Sinn ist dann: die Sicherheit der Verheißung Gottes soll für uns, die wir aus den Stürmen der Welt uns geflüchtet und in der Kirche geborgen haben, eine starke Ermunterung sein, im Glauben unwandelbar festzuhalten an dem, was die Verheißung uns verspricht und was der Gegenstand unserer Hoffnung ist. Bes-

ser aber ist es, κρατῆσαι von οἱ καταφυγόντες abhängig sein zu lassen, und παράκλησις mit der Vulgata in der Bedeutung „Trost" zu nehmen. Dann gestaltet sich der Sinn so: die Sicherheit der Verheißungen Gottes soll uns in den Leiden und Drangsalen dieses Lebens einen großen Trost bieten, uns, sage ich, die wir im Glauben den Gegenstand der Verheißung, die vorliegende Hoffnung, bereits ergriffen haben. Jedenfalls muß ἐλπίς, wie auch schon aus dem προκειμένη hervorgeht, objektiv als Gegenstand der Hoffnung gefaßt werden; und diese ἐλπὶς προκειμένη ist dann die ἐλπὶς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς, von welcher der Apostel Kol. 1, 5 (vgl. Tit. 2, 13) spricht, nämlich die ewige Seligkeit. — Da aber der gehoffte Gegenstand dem Keime nach durch den Glauben in der Seele ein gegenwärtiger wird, der lebendige Glaube die Substanz der zu hoffenden Dinge in sich faßt, so hängt die objektive und subjektive Bedeutung von ἐλπίς genau zusammen, und so fährt dann der h. Verfasser V. 19 und 20 fort, das Wort in seiner subjektiven Bedeutung zu nehmen. — V. 19. Das Relativ ἥν ist mit der Vulgata auf das nächst vorhergehende ἐλπίδος und nicht auf das entferntere παράκλησιν zu beziehen. Von dieser christlichen Hoffnung heißt es nun, sie sei ein sicherer und fester Anker der Seele. Auch bei den Profanschriftstellern des Alterthums wird die Hoffnung unter dem Bilde des Ankers dargestellt; denn in Sturm und Ungewitter stützt sich das Vertrauen des Schiffers, gerettet zu werden, zuletzt auf den Anker. Die beiden Klauen des Ankers sinnbilden gleichsam die beiden Akte des Verlangens und des Vertrauens, welche die Hoffnung in sich schließt. Von diesem Anker der christlichen Hoffnung heißt es weiter, daß er „eindringe in das Innere des Vorhanges", und mit diesen Worten geht der Verfasser in rascher Wendung in ein anderes Bild über, welches hergenommen ist von der jüdischen Cultusstätte. In der Stiftshütte gab es nämlich zwei Vorhänge: der erste vor dem Heiligen, im Hebräischen מָסָךְ, in der LXX κάλυμμα oder ἐπίσπαστρον genannt; der zweite aber vor dem Allerheiligsten, im Urtexte פָּרֹכֶת, von der LXX aber vorzugsweise καταπέτασμα genannt. τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπε-

τάσματος ist also das Allerheiligste und dieses steht hier als Bild des Himmels. Wie also der wirkliche Anker sich in die Tiefe des Meeres einsenkt, und um so mehr Sicherheit gewährt, je tiefer er in den Grund eingedrungen ist, so strebt der Anker der christlichen Hoffnung, dem Menschen vom Himmel gegeben, wieder hinauf zum Himmel, und ruht nicht eher, bis er in Gott den festen Boden gefunden, woran er sich anklammern kann. — V. 20. In dieses Allerheiligste ist zuerst „für uns" d. i. zu unserm Heile, zu unserer Erlösung eingegangen Jesus Christus und zwar als Hoherpriester. Denn Christus ist in den Himmel eingetreten mit seinem Blute d. i. mit seinem Versöhnungsopfer, um es dort fortwährend seinem himmlischen Vater darzubringen, vgl. 9, 12. 24. 10, 19 ff. ὅπου in der Bedeutung „wohin" findet sich oft im N. T. — Wollen wir nun (mit Tholuck) das doppelte Bild, dessen der h. Verfasser sich hier nur andeutend bedient, weiter ausführen, so ist nach dem ersten Bilde die Welt das Meer, — der Mensch der Schiffer, — das selige Jenseit die ferne Küste, wohin er steuert, — die Hoffnung der Anker, der ihm in den Stürmen und Gefahren dieses Lebens Festigkeit gibt. Nach dem zweiten Bilde ist die Welt der Vorhof, — der Mensch der Ungeweihte, — der Himmel das Allerheiligste, — Christus der Hohepriester, der zuerst in dieses Allerheiligste eintrat, um auch uns hineinzuführen. — Mit den letzten Worten: κατὰ τὴν τάξιν... kehrt der Verfasser zu dem 5, 11 Gesagten wieder zurück, und jetzt, nachdem er die Rüge und Ermahnung eingeschoben, um in den Lesern treues Verharren im Glauben zu erwecken, geht er dazu über, den reichen Gehalt des Psalmausspruchs, daß Christus ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek sei, zu entwickeln.

§. 6. Erklärung der Worte Ps. 109 (110), 4.
7, 1 — 28.

Dieses Kapitel enthält eine Exegese über den bereits oben 5, 6. 11 und 6, 20 angeführten Psalmausspruch: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. Um diesen Ausspruch zu erklären, geht der h. Verfasser auf die

Geschichte des Melchisedek, wie sie im 1. B. Mos. Kap. 14 erzählt wird, zurück. Dort tritt Melchisedek auf einmal in die Geschichte ein; nicht wird gesagt, wer sein Vater, welche seine Mutter, welche seine Vorfahren gewesen, obgleich sonst die Genesis die Genealogien der Urväter so genau angibt; nichts wird ferner berichtet von seiner Geburt, nichts von seinem Tode; räthselhaft und wie ein höheres Wesen tritt er plötzlich in die Geschichte ein, und verschwindet ebenso plötzlich wieder. Schon sein Name Melchisedek, König der Gerechtigkeit, ist bedeutungsvoll; er wird ferner genannt König von Salem d. i. König des Friedens, auch das hat einen tiefern Sinn. Er ist nicht bloß König, sondern zugleich auch Priester und zwar ein Priester desselben wahren Gottes, den Abraham verehrte, in einer Zeit, wo das Heidenthum überall herrschte, und Abraham von seiner ganzen Familie der Einzige war, welcher den einen wahren Gott Himmels und der Erde anbetete. Es wird weiter von ihm erzählt, daß er den Abraham segnete und den Zehnten von diesem empfing; Melchisedek stand also höher, als selbst dieser große Stammvater des auserwählten Volkes, mithin auch höher als die Nachkommen Abrahams, Aaron und die levitischen Priester. — In dieser seiner ganzen Erscheinung, in Allem, was die Genesis von ihm erzählt und nicht erzählt — denn selbst das Schweigen der h. Schrift ist hier bedeutsam — ist nun nach der Erklärung unsers h. Verfassers Melchisedek ein Typus und Vorbild Christi. Denn auch dieser war als Mensch ohne Vater und als Gott ohne Mutter; als Hoherpriester war er ohne Genealogie, und als ewiger Sohn Gottes war er ohne Anfang und ohne Ende der Tage. Christus war ferner im eminenten Sinne der König der Gerechtigkeit und des Friedens, und er war nicht bloß König, sondern wahrer Priester zugleich. — Ueber die Berechtigung unsers h. Verfassers zu einer solchen typischen Ausdeutung der in der Genesis ganz einfach erzählten Geschichte des Melchisedek vgl. das zu Röm. 9, 13 und oben zu 1, 5 Gesagte.

Um nun im Voraus den Gedankengang dieses Kapitels anzugeben, so wird 1) vom V. 1—10 erklärt, in wiefern Melchisedek nach der Geschichte ein Vorbild Christi und der

Repräsentant eines Priesterthumes sei, welches ewig bleibt und über das levitische Priesterthum erhaben ist. Dann 2) von V. 11—19 werden die beiden Ausdrücke κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ und εἰς τὸν αἰῶνα exponirt. 3) V. 20—22 wird die Bedeutung der jenen Spruch einleitenden Worte: „der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen", hervorgehoben. Dann wird 4) V. 23—25 auf die fortwährende Dauer des neutestamentlichen Hohenpriesterthumes hingewiesen. Endlich 5) V. 26—28 faßt der Verfasser die Eigenschaften eines vollkommenen Hohenpriesters summarisch zusammen und zeigt, wie diese sich nur in Christo allein finden.

V. 1. ff. „Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, der da entgegenging dem Abraham, als dieser zurückkehrte von der Niederlage der Könige, und ihn segnete, welchem auch Abraham den Zehnten gab von Allem: der zuvörderst verdollmetscht „König der Gerechtigkeit" heißt, dann aber auch König Salems d. i. „König des Friedens" ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, ohne einen Anfang der Tage und ohne ein Ende des Lebens, vielmehr dem Sohne Gottes gleichgemacht, bleibet Priester für immer." — Was zunächst die Construktion dieses Satzes angeht, so ist das zum Subjekte οὗτος ὁ Μελχ. gehörende Verbum nicht ein ausgelassenes ἦν, so daß βασιλεὺς Σαλήμ schon zum Prädikate gehörte, sondern das am Ende der Periode stehende μένει. Darauf führt schon das γάρ, welches hier nicht begründend = „denn", sondern ausführend, erläuternd ist. Der Verfasser will das ἀρχιερεὺς γενομενος εἰς τὸν αἰῶνα 6, 20 erklären, und fährt deshalb erläuternd fort: „Dieser Melchisedek nämlich... bleibt Priester für immer." Wer war nun dieser Melchisedek? Die räthselhafte Einführung dieses Mannes in die Geschichte und die typische Deutung, die unser Verfasser hier von ihm gibt, hat die seltsamsten und abentheuerlichsten Meinungen über die Person desselben veranlaßt. Die meisten Rabbinen hielten ihn für Sem, der zu der Zeit Abrahams noch lebte und als Erstgeborner Noe's wahrscheinlich das Priesterthum inne-

hatte. Andere halten ihn für Cham, noch Andere für Henoch; Origenes hielt ihn für einen Engel; Andere für eine vorübergehende Inkarnation des Gottessohns; die Sekte der Melchisedekiten meinte gar, er sei der h. Geist gewesen. Ohne Zweifel war aber Melchisedek ein gewöhnlicher kanaanäischer König, der in Salem regierte. Salem ist aber nach der am meisten begründeten Meinung der Interpreten das spätere Jerusalem (vgl. Ps. 76, 3), und nicht, wie schon der h. Hieronymus meinte, das am jenseitigen Ufer des Jordans liegende Salim (Σαλείμ), wo Johannes taufte (Joh. 3, 23). Melchisedek wird hier, wie 1. Mos. 14, 18, „Priester Gottes des Höchsten", כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן, genannt: er war also König und Priester zugleich, und zwar Priester eben jenes Gottes, den Abraham und die Gläubigen des A. B. verehrten. Wie nun Melchisedek dem Abraham entgegenkam, als dieser siegreich von der Niederlage, die er den vier Königen beigebracht hatte, zurückkehrte, ihn segnete und den Zehnten von Allem, was Abraham von den Königen erbeutet hatte, von ihm empfing, wird uns 1. Mos. 14, 18 ff. erzählt. Dadurch, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn faktisch als Priester des wahren Gottes an. Denn der zehnte Theil der Beute wurde nach einer uralten Sitte als das der Gottheit Zukommende betrachtet und deshalb den Priestern gegeben. — B. 2 gibt der Verfasser in einem Nebensatze eine etymologische Deutung der beiden Wörter Μελχισεδέκ und Σαλήμ. Seinem Namen nach ist Melchisedek ein „König der Gerechtigkeit" מַלְכִּי צֶדֶק, seinem Wohnorte nach ein Fürst in der „Burg des Friedens" מֶלֶךְ שָׁלֵם, nach beiden ist er also ein Vorbild des wahren Königs der Gerechtigkeit und des Friedens, nämlich Christi, den die Propheten „das Gewächs der Gerechtigkeit, welches Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden" und „den Friedensfürsten" nennen (Jerem. 33, 15. 16. Jes. 9, 6); er ist ein Bote jenes Reiches, in welchem nach den Worten des Psalmisten Ps. 84 (85), 11 „Gerechtigkeit und Frieden sich küssen", an den Helden, durch dessen Saamen Gerechtigkeit und Friede über alle Geschlechter der Erde kommen sollen. Zufall und Spielerei mag man ein solches Zutreffen auf anderm Gebiete

nennen; auf dem Gebiete der heiligen Geschichte, dessen Hauptfaktor Gott selbst ist und dessen Ereignisse Thaten Gottes sind, müssen wir darin mit unserm Verfasser ein höheres Walten erkennen. — V. 3. Was hier das ἀπάτωρ und ἀμήτωρ bezeichnen solle, erklärt sich aus dem ἀγενεαλόγητος; letzteres Wort bezeichnet nämlich einen, dessen Stammtafel nicht gekannt wird, von dem kein Geschlechtsregister angeführt ist. Die levitischen Priester mußten ihren Stammbaum genau nachweisen können, da ihr Priesterthum, ganz dem äußern Charakter des A. B. gemäß, auf leiblicher Abstammung beruhete, sich durch leibliche Zeugung fortpflanzte, im Gegensatze zu dem neutestamentlichen Priesterthume, welches durch geistige Zeugung sich fortsetzt. Besonders wurde vom Hohenpriester gefordert, daß er sein Geschlecht von Aaron ableite, und sein Stammbaum wurde genau geprüft. Melchisedek aber tritt auf einmal als Priester auf, ohne daß sein Geschlechtsregister weiter in der h. Schrift verzeichnet stände. In demselben Sinne ist dann auch das ἀπάτωρ und ἀμήτωρ zu fassen; es soll nicht bezeichnen, daß Melchisedek überhaupt keinen Vater hatte, sondern nur, daß er in der h. Schrift vater- und mutterlos dasteht, in der h. Schrift sein Vater und seine Mutter nicht genannt werden. Dem des Griechischen kundigen Leser konnten diese Ausdrücke nicht fremd und unverständlich sein, da im Griechischen ἀπάτωρ und ἀμήτωρ von denen gebraucht wurde, deren Vater und Mutter unbekannt oder die von geringem Herkommen waren. So nennt Philo in demselben Sinne die Sara ἀμήτωρ, weil ihre Mutter in der h. Schrift nicht erwähnt wird. Noch bekannter ist dieser Sprachgebrauch im Latein.; so heißt es z. B. Liv. 4, 3: Servium Tullium, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva; und Horat. serm. I. 6, 10: Multos saepe viros, nullis maioribus ortos... Auch die Rabbinen sagen: אין אב לגוי „der Heide hat keinen Vater", weil er keinen jüdischen Stammbaum hat. Ebenso ist nun auch zum Folgenden μήτε ἀρχὴν ἡμ... ἔχων hinzuzudenken: ἐν τῇ γραφῇ, und nicht sind diese Worte so zu fassen, als wenn Melchisedek wirklich ohne menschliche Geburt gewesen und etwa wie Henoch und Elias nicht gestorben,

sondern von der Erde entrückt sei; vielmehr soll das Ganze nur heißen, daß seine Geburt und sein Tod in der h. Schrift nicht genannt werde. — Das ἀφωμοιωμένος ist hier nicht zu verwechseln mit ὅμοιος: Melchisedek ist nicht dem Sohne Gottes gleich, sondern er ist ihm gleichgemacht d. h. in der h. Schrift ihm als gleich dargestellt. Der Ausdruck ist durchaus passend gewählt und bestätigt ganz, was wir oben (zu 1, 5 vgl. Röm. 9, 13) von der typischen Bedeutung des A. T. gesagt haben. Gott hat das Leben der Altväter gerade so geordnet und in der h. Schrift aufzeichnen lassen, daß sie nach den Zügen, welche das A. T. uns von ihrem Leben gibt, als Vorbilder Christi erscheinen. Das ἀφωμοιωμένος bezieht sich aber nicht bloß auf das Letzte: μήτε ἀρχήν ... ἔχων, wie die neuern Exegeten glauben, sondern auf die sämmtlichen vorhergenannten Eigenschaften, wie die ältern Interpreten annehmen. Melchisedek erscheint in der h. Schrift „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, ohne Lebens-Anfang und Ende"; Christus aber war wirklich seiner menschlichen Natur nach ἀπάτωρ, er war ἀμήτωρ seiner göttlichen Natur nach; er war ἀγενεαλόγητος nicht, wie Theodoret meint, als Gott, als der Eingeborene des ewigen Vaters, sondern als der Hohepriester des N. B. Denn Christus stammte, wie der h. Verfasser selbst V. 14 bemerkt, nicht einmal vom Stamme Levi, vielweniger vom Hause Aaron ab. Darin also, daß Melchisedek Priester des höchsten Gottes genannt wird, ohne doch eine priesterliche Genealogie für sich aufweisen zu können, ist er ein Vorbild Christi geworden. Christus war endlich ohne Lebens-Anfang und Ende, nicht weil es nicht geschrieben steht, wie beim Melchisedek, sondern weil er es als Gott wirklich nicht gehabt hat, wie der h. Chrysostomus bemerkt. — εἰς τὸ διηνεκές ist nur ein anderer Ausdruck für εἰς τὸν αἰῶνα 6, 20. Ebenso, wie zu den frühern Ausdrücken ist auch hier zu ergänzen: „nach der h. Schrift." Da nämlich im A. T. Nichts berichtet wird von dem Tode des Melchisedek, Nichts von seinen Nachfolgern im Priesterthum, so erscheint er nach der h. Schrift als ein immerwährender Priester und ist auch darin ein Vorbild Christi, des ewigen Hohenpriesters geworden. Vgl. V. 8 und

V. 15. So hat auch das Stillschweigen der h. Schrift bei einem Manne, der so bedeutungsvoll in der Geschichte des Stammvaters des auserwählten Volkes auftritt, einen tiefern vorbildlichen Sinn.

V. 4. Nachdem der h. Verfasser den typischen Gehalt der Geschichte Melchisedek's in den vorigen VV. kurz dargelegt hat, zieht er hier daraus die Folgerung: „Sehet aber, wie groß dieser, dem auch den Zehnten Abraham gab von den Beute-Erstlingen, er der Patriarch!" Daraus, daß Melchisedek den Abraham selbst bezehntete und ihn segnete, während die levitischen Priester von ihren Volksgenossen, den Abrahamiden, den Zehnten empfangen, folgt, daß Melchisedek höher stand als Abraham, und sein Priesterthum über das levitische erhaben war. θεωρεῖτε „sehet, erwäget", ist als Imperativ und nicht als Indikativ zu fassen. Das καὶ vor δεκάτην fehlt in mehreren Codd. und ist deshalb von Lachmann getilgt. Behalten wir es mit der Vulgata bei, so ist es nicht zu Ἀβραάμ zu ziehen: „dem sogar Abraham", sondern es gehört schon der Stellung nach zu δεκάτην: „welchem Abraham — nicht ein gewöhnliches Geschenk, sondern selbst den Zehnten gab." ἀκροθίνιον von ἄκρος und θίς oder θίν bezeichnet eigentlich das „Oberste vom Haufen", dann überhaupt das Beste von den Feldfrüchten oder von der Beute, was der Gottheit dargebracht wurde. Richtig die Vulgata: de praecipuis und nicht de spoliis, wie Erasmus übersetzt. Abraham gab also nicht bloß den Zehnten von der Beute überhaupt, sondern den Zehnten von dem Besten der Beute. Das volltönende πατριάρχης statt des gewöhnlichen πατήρ steht hier mit dem Artikel am Ende des Nachdrucks wegen: Abraham, er der Patriarch, das hohe Stammhaupt des auserwählten Volkes Gottes, gab den Zehnten und zwar von den Beute-Erstlingen dem Melchisedek, und erkannte ihn dadurch als einen viel höher Stehenden an.

V. 5. 6. „Und zwar wohl haben die von den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum erhalten, nach dem Gesetze ein Gebot, das Volk zu bezehnten d. i. ihre Brüder, obwohl hervorgegangen aus dem Lande Abraham's; er hingegen

en Geschlecht nicht von ihnen abgeleitet d, hat den Abraham bezehntet und den, der Verheißungen hatte, gesegnet." Das πηλίκος vorigen Vs. wird hier näher erläutert; daher ist das = „und zwar, et quidem" (Vulg.). Es heißt: „die den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum d. i. die :erliche Würde erhalten"; denn gesetzlich konnten nur aigen Nachkommen des Levi die priesterliche Würde ten, welche durch Aaron von ihm abstammten; vgl. Mos. 28, 1 ff. 4. Mos. 18, 1 ff. Das κατὰ τὸν ον beziehen wir am besten auf ἐντολὴν ἔχουσι. νό- bezeichnet das Ganze des Gesetzes; ἐντολή aber die lne Vorschrift. Also: Nach den Gesetzen haben sie die chrift d. i. die Erlaubniß, die Berechtigung, das zu bezehnten. Das eigentliche Gesetz 4. Mos. 18, 20 2 lautete dahin, daß die Leviten von den Israeliten Zehnten erheben und von diesem Zehnten wieder den ten Theil an die Priesterklasse entrichten sollten. Spä- cheint aber das Gesetz sich dahin umgestaltet zu haben, die Priester unmittelbar vom Volke den Zehnten einnah- und davon den Leviten, die beim Tempel bedient wa- den nöthigen Unterhalt gaben. — Fassen wir das καὶ mit der Vulgata, welche „quamquam" übersetzt, ad- tiv, so wird in diesem Zusatze die Würde des Prie- ums hervorgehoben: die Söhne Levi's, als Verwalter Priesterthums, empfangen den Zehnten von den Israe- , obwohl diese von demselben Stammvater abstammen so der Geburt nach ihnen gleichstehen. Erasmus über- das καίπερ durch utpote; dann ist dieser Zusatz eine Erklä- von ἀδελφοί: „da sie ja hervorgegangen sind." Allein Bedeutung hat die Partikel im Griechischen nicht. Die iel ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινός für das Entspringen einem Stammvater ist dem Hebräischen יָצָא מֵחֲלָצֵי פ׳ gebildet, vgl. 1. Mos. 35, 11. Apstg. 2, 30. — Der i dieser beiden VV. ist hiernach: die levitischen Prie- haben nach dem Gesetze die Befugniß, den Zehnten zu en von ihren Brüdern, den Abrahamiden, und es liegt i die hohe Würde des levitischen Priesterthums deutlich esprochen; Melchisedek aber empfängt den Zehnten von

Abraham, dem Stammvater der levitischen Priester, selbst, ja er segnet ihn sogar, ihn, der doch nach den großen Verheißungen, die ihm von Gott zu Theile geworden, über allen menschlichen Segen erhaben schien. Wie hoch muß also dieser stehen! Wir müssen, um dies recht zu verstehen, auf die Bedeutung des Zehnten etwas näher eingehen. Der Zehnte findet sich bei allen Völkern des Alterthums als religiöse Abgabe, und erhält seine Erklärung aus der Bedeutung der Zahl Zehn und aus dem Begriffe des Besitzes überhaupt. Aller Besitz bildet eine Vielheit und ist darum von der Zahl unzertrennlich; die Dekade aber, welche die Grundzahlen, aus denen alle Zahlen bestehen, in sich schließt, bildet ein abgeschlossenes Ganze für sich und ist das Symbol alles zählbaren Eigenthums. Um nun das Besitzthum als eine Gabe Gottes anzuerkennen und zu bezeichnen, wurde es nach Dekaden abgezählt, die jedesmal für sich ein Ganzes bildeten, und das je zehnte Stück Gott dargebracht. So legte der Eigenthümer durch Abgabe des Zehnten das faktische Bekenntniß ab, daß er all' sein Eigenthum Gott verdanke, und sein Besitz erhielt dadurch eine religiöse Weihe, eine göttliche Sanktion, während alles nicht verzehntete Eigenthum als ein ungeweihetes und damit zugleich mehr oder weniger unrechtmäßiges erschien. Daher auch der Gebrauch, die Beute zu verzehnten, um ihr, die eigentlich fremdes Eigenthum war, den Charakter des rechtmäßigen Eigenthums und die göttliche Sanktion zu ertheilen. Dieser Zehnte gebührt aber seiner innern Bedeutung nach bloß der Gottheit, und im A. T. wurde er nicht unmittelbar den Priestern und Leviten gegeben, sondern er wurde Jehova dargebracht, dem Verleiher alles Eigenthums, dem Lehnsherrn des ganzen Landes. Jehova besoldete aber damit seine Diener und Repräsentanten, die Priester und Leviten. Daher heißt es 3. Mos. 27, 30: „Alle Zehnten des Landes gehören Jehova"; und dann: „Den Söhnen Levi's gebe ich alle Zehnten in Israel." Dadurch also, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn als den Priester und Repräsentanten des wahren Gottes an.

V. 7. „Ohne alle Widerrede wird aber das Geringere von dem Größern gesegnet." Mit die-

sen Worten wird die Bedeutung des Segnens noch besonders hervorgehoben. „Ohne alle Widerrede" d. i. unzweifelhaft, nach dem Zugeständnisse Aller. Das Neutrum τὸ ἔλαττον steht hier, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken. Das Wort „segnen" ist hier in seinem tiefern Sinn zu fassen, nicht als bloßes wirkungsloses Wünschen, sondern als zugleich wirkend, was die Segensworte aussprechen. In dieser Weise segnen kann aber nur allein Gott, und der Mensch vermag dies nur, inwiefern er von Gott dazu Auftrag und Vollmacht erhalten hat. Wo also der Mensch als diesen realen Segen ertheilend auftritt, da erscheint er als der Stellvertreter Gottes, als der von Gott mit Auktorität Ausgerüstete, somit als der Höhere, wohingegen der den Segen Empfangende als der Bedürftige, als der Niedere sich darstellt. Dadurch also, daß Melchisedek den Abraham segnete, gab er sich als der Höhere, über Abraham Stehende kund. — Worin bestand nun aber die Größe und Erhabenheit Melchisedeks über den großen Stammvater des auserwählten Volkes? Diese Frage können wir kurz dahin beantworten: Melchisedek war Priester des lebendigen Gottes, dem auch Abraham diente; Abraham dagegen war bis jetzt nur Prophet, nur der Vermittler dessen, was Gott dereinst geben wollte. Melchisedek war die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, der Periode des natürlichen Gesetzes, und stand an der Schwelle eines neuen Bundes und hat insofern Aehnlichkeit mit Johannes dem Täufer; Abraham aber war der Keim und Anfang einer neuen Verheißungs- und Hoffnungsreichen Entwicklung. Ferner Melchisedek vereinigte Königthum und Priesterthum in seiner Person; Abraham besaß jetzt noch keins von beiden, aber beides war ihm verheißen; in seinem Saamen soll er zu einem Melchisedek viel höherer Art werden. In Aaron gewann Abraham das Priesterthum, in David das Königthum; aber beides war noch getrennt, war noch nicht soweit herangereift, daß es geeinigt werden konnte; darum beugte sich in Abraham auch Aaron und David noch vor Melchisedek. Aaron und David schlossen aber zuletzt wieder einheitlich zusammen in Christo, dem Könige und Priester κατ᾽ ἐξοχήν, der Krone und Vollendung der neuen ewig dauernden Ent-

wicklung. Melchisedek war also in der Gegenwart, der Erscheinung nach, Abraham aber in der Zukunft, der Idee nach, der Höhere; das erkannte Abraham, indem er dem Melchisedek den Zehnten gab, das erkannte auch Melchisedek, indem er den Abraham segnete und so der Zukunft die gebührende Ehre gab (vgl. Kurtz Gesch d. A. B. S. 114 f.).

V. 8 ff. Der h. Verfasser zieht nun eine weitere Folgerung aus dem vorher Gesagten: Stand Melchisedek höher als Abraham, wie sich daraus ergibt, daß er von diesem den Zehnten empfing, so stand er auch höher als die levitischen Priester, weil diese in ihrem Stammvater Abraham ihm den Zehnten entrichtet haben. „Und hier empfangen Menschen, welche sterben, die Zehnten; dort hingegen Einer, von dem bezeugt wird, daß er lebet." ὧδε μὲν ... ἐκεῖ δὲ bezieht sich auf den Gegensatz zwischen den levitischen Priestern und dem Melchisedek. Der Verfasser setzt das levitische Priesterthum als noch bestehend voraus; daher ὧδε „hier." Das ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ hat die Vulgata gegeben mit: ibi autem contestatur, quia vivit. Diese Uebersetzung ist in etwas undeutlich; deutlicher Erasmus: ibi autem is, de quo testatum est, quod vivat. Wir müssen diesen Ausspruch wieder so fassen, wie oben V. 3 das μήτε ἀρχὴν ... ἔχων = ihn also zunächst auf das negative Zeugniß der h. Schrift beziehen, die zwar von seinem Leben etwas meldet, nicht aber von seinem Tode, so daß der Sinn ist: von dem nur sein Leben berichtet wird, nicht aber sein Tod. So schon Oekumenius und nach ihm Estius. Andere glauben, daß der Ausdruck: μαρτυρ. ὅτι ζῇ unverkennbar auch auf ein positives Zeugniß der h. Schrift hinweise, da das bloße Stillschweigen der Genesis über den Tod des Melchisedek schwerlich ausdrücklich als ein Zeugniß für das fortdauernde Leben desselben hätte bezeichnet werden können. Sie wollen dann dieses Zeugniß finden in der angeführten Stelle des Psalms: „Du bist ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks in Ewigkeit d. i. du bist ein ewiger Priester, wie Melchisedek, wo also dem Melchisedek, als dem Vorbilde Christi, schon ein ewiges Priesterthum zugeschrieben wird. Allein dieser Deutung der Psalmstelle liegt

dann doch zuletzt wieder das negative Zeugniß des Stillschweigens der Genesis von dem Tode des Melchisedek zum Grunde.

V. 9. 10. „Und so zu sagen, durch Abraham ist auch Levi, welcher die Zehnten empfängt, bezehntet worden; denn noch befand er sich in der Lende des Vaters, als diesem Melchisedek entgegenkam.“ — Der Ausdruck ὡς ἔπος εἰπεῖν ist eine bei den Griechen häufig vorkommende Formel, wodurch angezeigt wird, daß eine Aussage nicht gerade im strengsten Sinne genommen werden soll, und entspricht unserm: „so zu sagen, gewissermaßen.“ Man beachte hier genau den Gedankengang. Der h. Verfasser will beweisen, daß das Priesterthum Melchisedek's, nach dessen Ordnung Christus Priester war, höher stehe, als das levitische Priesterthum. Er hat nun vorher bereits gezeigt, daß Melchisedek höher stehe als Abraham. Allein Abraham, der Patriarch, galt nicht als eigentlicher Priester im gesetzlichen Sinne; daher wird hier nachgewiesen, wie in Abraham auch Levi, der specielle Stammvater und Repräsentant aller jüdischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben, und dadurch sich und folglich auch seine Nachkommen als unter ihm stehend bewiesen habe. Diesen Beweis führt der h. Verfasser dadurch, daß er von dem Begriffe der Zusammengehörigkeit der Individuen eines Stammes ausgeht. Nach der wahren Weltanschauung bildet die Menschheit ein organisch verbundenes Ganze, in welchem die einzelnen Individuen in inniger Wechselwirkung stehen, das Verdienst oder Mißverdienst des Einzelnen mehr oder weniger auf das Ganze zurückwirkt. Repräsentant und Träger dieses großen Ganzen war der gemeinsame Stammvater Aller, Adam; dieser schloß das ganze Geschlecht dem Keime nach in sich, so daß die ganze Menschheit nur die Entwicklung und Entfaltung des einen Adam ist. Daher sagt schon der h. Augustin: Omnes fuimus in illo uno (scil. Adamo), quando omnes fuimus ille unus. In diesem großen Kreise des ganzen Menschengeschlechts bilden aber die einzelnen Völker, Stämme und Familien immer kleinere Kreise, in welchen die einzelnen Individuen in einer noch engern Verbindung und Wechselwirkung stehen, und wo wiederum das Verdienst oder Mißverdienst des Ein-

zelnen in seinen Folgen auf den ganzen Stamm, auf die ganze Familie zurückwirkt. Wie nun Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechtes ist, so ist der Stammvater eines jeden Volkes oder Stammes der Repräsentant desselben; er trägt alle einzelnen Individuen desselben potentia in sich, sie alle bilden mit ihm gleichsam eine Person. Was also der Stammvater als solcher thut, das thun gewissermaßen auch alle Nachkommen in ihm. So hier. In Abraham haben alle seine Nachkommen, also auch Levi und die levitischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben, und sich so diesem untergeordnet. Im Alterthum überhaupt und besonders im jüdischen Volke, wo alle Verheißung, alle Hoffnung auf leibliche Abstammung sich gründete, wo die leibliche Zeugung als Trägerin der Bundesentwicklung religiöse Bedeutung hatte, war dieses Gefühl der Stammeseinheit viel stärker und lebendiger, als es bei uns ist. Das Christenthum durch geistige Zeugung, durch die Wiedergeburt aus Christo, sich fortpflanzend legt in seinem universalen Charakter auf Volks- und Stammeseinheit kein besonderes Gewicht, sondern hebt mehr die Individualität hervor, und damit stimmt dann auch unsere ganze Weltansicht überein. Daher wird es uns schwer, hier in den Beweisgang des h. Verfassers uns hineinzudenken.

V. 11 ff. Jetzt faßt der h. Verfasser die Psalmworte: *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* ins Auge und zieht daraus die Folgerung, daß in der Verheißung eines Priesterthums „nach der Ordnung des Melchisedek" zugleich ausgesprochen liege, daß das levitische Priesterthum und damit zugleich der alte Bund aufgehoben sei. Er sagt: „Wenn nun Vollendung durch das levitische Priesterthum wäre — denn das Volk hat auf dem Grunde desselben das Gesetz empfangen — welches Bedürfniß war, daß ein anderer Priester auftritt nach der Ordnung des Melchisedek, und daß er nicht nach der Ordnung des Aaron genannt wird?" *οὖν* deutet die Folgerung an, die hier aus der 6, 20 angeführten Psalmstelle gezogen wird. *τελείωσις* bezeichnet die innere Vollendung des Menschen, die in der Sündentilgung und Vereinigung mit Gott, als dem eigentlichen *τέλος* des

Menschen besteht. Die LA. schwankt zwischen dem Perf. *νενομοθέτηται* und dem Plusquamperf. *νενομοθέτητο*. Nach der ersten LA., die am meisten verbürgt ist, wird das levitische Priesterthum als noch fortdauernd, nach der andern als bereits abrogirt gedacht. Das *νομοθετεῖν*, entsprechend dem Hebräischen תּוֹרָה, ist nicht allein von dem Gesetze im engern Sinne, von dem Dekaloge, zu verstehen, sondern bezeichnet die ganze politisch-religiöse Einrichtung des israelitischen Volkes, die theokratische Verfassung desselben. Die Grundlage aber, auf welcher die alttestamentliche Theokratie ruhete, war das levitische Priesterthum. Der Zweck aller wahren Religion ist nämlich, die durch die Sünde gestörte Verbindung des Menschen mit Gott wieder herzustellen. Soll aber der Mensch mit Gott wieder in Verbindung treten, so muß zuvor die Sünde gesühnt werden. Es gibt aber keine Sühnung ohne Opfer und kein Opfer ohne Priesterthum; also zuletzt gründet sich jede Religion auf das Priesterthum. Die Hauptverrichtungen der jüdischen Priester waren daher: das Opfern als Symbol der Versöhnung, das Räuchern als Symbol der Fürbitte, und das Segnen als die Frucht von beiden. — Von *τίς ἔτι χρεία* lassen Einige bloß den Inf. *λέγεσθαι* und von diesem dann den Inf. *ἀνίστασθαι* abhängig sein und übersetzen: „Was brauchte es da zu heißen, daß ein anderer Priester nach Melchisedek's und nicht nach Aaron's Ordnung aufstehen werde?" Allein diese Construktion ist hart, da das *λέγεσθαι* zu weit von dem *τίς ἔτι χρεία* entfernt ist. Am besten nehmen wir also mit der Vulgata beide Infinitive als koordinirt und von *τίς ἔτι χρεία* abhängig. Das *ἀνίστασθαι* ist dann von der Ankündigung dieses andern Priesters in der Psalmstelle zu verstehen.

V. 12. „Denn wenn das Priesterthum verändert wird, so geschieht mit Nothwendigkeit auch eine Veränderung des Gesetzes." Mit diesen Worten wird der Grund angegeben, weshalb nicht ohne dringende Ursache eine Veränderung der priesterlichen Ordnung würde erfolgt sein, weil nämlich eine solche auch eine Aenderung des Gesetzes überhaupt mit sich führe. Das *γάρ* bezieht sich also auf das unmittelbar vorhergehende *τίς ἔτι*

χρεία, und der Sinn dieser beiden VV. ist der: Hätte das levitische Priesterthum die Menschen zur wahren τελείωσις, zur innern Rechtfertigung und Heiligung, führen können, so wäre es nicht nöthig gewesen, daß selbst im A. T. ein anderes Priesterthum und zwar ein Priesterthum nach der Ordnung Melchisedek's angekündigt worden wäre. Dies ist aber in der angeführten Psalmstelle geschehen. Da nun der ganze A. B. auf dem levitischen Priesterthume, wie auf seiner Basis, beruhete, so folgt, daß, wenn diese Grundlage weggezogen wird, damit zugleich auch der A. B. aufhört, und mit dem neuen Priesterthume zugleich auch eine neue Ordnung der Dinge, eine neue Heilsökonomie eintritt.

V. 13. 14. „Denn derjenige, auf welchen hin dieses gesagt ist, gehörte zu einem andern Stamme, aus welchem Niemand ein Diener des Altars gewesen ist; denn es ist bekannt, daß aus Juda unser Herr entsprungen ist, in Beziehung auf welchen Stamm Moses nichts vom Priesterthum gesagt hat." Mit Christus ist wirklich eine solche Veränderung des Priesterthums eingetreten. Ganz dem äußerlichen Charakter des A. B. gemäß war das israelitische Priesterthum gesetzlich an einen bestimmten Stamm, an den Stamm Levi, geknüpft und pflanzte sich durch leibliche Zeugung fort im Gegensatze zum neutestamentlichen Priesterthume, welches durch geistige Zeugung, durch Ordination, fortgepflanzt wird. Da nun Christus, auf welchen die Worte des Psalms: „Du bist ein Priester . . ." gehen, nicht vom Stamme Levi, sondern vom Stamme Juda war (vgl. 1. Mos. 49, 10. Matth. 1, 2 ff. Luk. 3, 23—38. Offenb. 5, 5: „der Löwe aus dem Stamme Juda"), so trat mit ihm faktisch eine Veränderung des Priesterthums und damit zugleich auch eine Veränderung der ganzen alttestamentlichen Theokratie ein. — προςέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ „dem Altare sich widmen" d. i. als Priester fungiren. ἀνατέλλειν wird sowohl von Pflanzen gebraucht: „aufsprossen", als auch von Sternen: „aufgehen." In beiden Bedeutungen paßt das Wort hier schön; denn der Messias wird im A. T. sowohl „Sproß" als auch „Stern" genannt. Zach. 3, 8. Jes. 4, 2: „An diesem Tage wird der

Sproß des Herrn herrlich sein." 4. Mos. 24, 17: „Ein Stern geht auf aus Jakob."

V. 15 ff. „Und noch mehr ist es offenbar, wenn nach der Aehnlichkeit Melchisedek's ein anderer Priester auftritt, welcher nicht nach dem Gesetze eines fleischlichen Gebotes es geworden, sondern gemäß der Kraft eines unzerstörbaren Lebens. Denn es heißt ja: „„Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's."" Wie eben aus den Worten κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, so argumentirt hier der h. Verfasser aus den Worten εἰς τὸν αἰῶνα, und der Gedankengang ist der: Daß mit den angeführten Worten des Psalms: „du bist ein Priester..." auf ein ganz neues Priesterthum und somit auch auf eine ganz neue Oekonomie hingedeutet werde, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir sehen, daß dieser neue Priester nach der Ordnung Melchisedek's ein Priester in Ewigkeit ist, also ein Priester, der es nicht geworden ist mit der Bestimmung zu sterben, und durch einen andern ersetzt zu werden, sondern der ein ewiges Priesterthum hat. καὶ περισσότερον ἔτι „und noch mehr", als aus den Worten κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, ist die Verschiedenheit des Priesterthums Christi von dem levitischen offenbar aus den Worten εἰς τὸν αἰῶνα. Die Priester des A. B. starben und wurden durch andere ersetzt, sie waren also Priester „nach dem Gesetze eines fleischlichen Gebotes" d. i. nach der Norm eines auf fleischliche, sterbliche Menschen berechneten Gebotes; jener Priester aber, der in der Psalmstelle nach der Aehnlichkeit des Melchisedek verheißen wird, trägt die Kraft eines unvergänglichen Lebens in sich; denn es heißt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit", also ein ewiger Priester.

V. 18. 19. „Die Aufhebung nämlich eines vorangehenden Gebotes geschieht wegen der Schwäche und Untauglichkeit desselben — denn das Gesetz hat Nichts vollendet; — dagegen geschieht die Einführung einer bessern Hoffnung, durch welche wir Gott nahen." Hier wird der Grund angegeben, warum die alttestamentliche Oekonomie und damit zugleich auch das levitische Priesterthum verändert wer-

den mußte. Jedes Gesetz wird abrogirt, sobald es kraftlos oder untauglich wird. So ist es nun auch mit dem alttestamentlichen Gesetze; dieses war nur die umbra futurorum bonorum (10, 1), der paedagogus in Christum (Gal. 3, 24), wahre Vollendung d. i. Rechtfertigung und Heiligung konnte es durch sich nicht geben. Diese kommt uns nur durch Christum, den wahren Hohenpriester, in welchem wir uns dem Throne Gottes nahen können. Sobald also Christus sein Priesterthum antrat, so hörte damit der A. B. von selbst auf. — In dem *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς κ. ἀνωφελές* steht das Neutrum des Adjektivs für das abstrakte Substantiv. Das Neutrum *οὐδὲν* steht für das Masculinum, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken, vgl. Joh. 6, 37: *πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει*, wo dann gleich darauf das Neutrum ins Maskulinum übergeht: *καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω.* Zu dem *ἐπεισαγωγὴ δέ* ist aus dem Vorhergehenden *γίνεται* zu ergänzen. Der Ausdruck *δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ* ist ohne Zweifel von der israelitischen Cultuseinrichtung hergenommen. Zu dem Allerheiligsten nämlich, dem Orte, wo Jehova über der Bundeslade thronte, durfte der Israelit nicht hinzutreten, ja er durfte nicht einmal einen Blick hineinwerfen. Hierdurch wurde symbolisch angedeutet, daß der Himmel verschlossen sei, bis der wahre Hohepriester komme, der den Vorhang zerreiße und Alle ins Allerheiligste zum Throne Gottes hinführe. Und dieser ist uns in Christo erschienen. Er der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedek's ist uns in den Himmel vorangegangen und hat gemacht, daß auch wir in Hoffnung d. i. in gläubigem Vertrauen uns dem Throne Gottes in ihm und mit seinem Opfer nahen dürfen.

V. 20 ff. Das *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, was Lachmann V. 21 aufgenommen, fehlt im Cod. BC und in der Vulgata und ist von Tischendorf gestrichen. Zu dem Vordersatze: *καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας* ist *γίνεται τοῦτο* scil. *ἐπεισαγωγὴ κρείττονος ἐλπίδος* aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; den Nachsatz enthält V. 22. Das dazwischenliegende *οἱ μὲν γὰρ* ... bis *τὸν αἰῶνα* oder *Μελχισεδέκ* ist Parenthese. Also: „Und inwiefern es

nicht ohne Eidschwur geschieht — denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden; dieser aber mit einem Eidschwure durch den, der zu ihm sprach: „„Geschworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: du bist ein Priester in Ewigkeit““ — insofern ist Jesus eines bessern Bundes Bürge geworden.“ Der h. Verfasser hebt hier die den Psalmausspruch einleitenden Worte hervor, und leitet auch aus diesen ein Argument her für den Vorzug des Priesterthums Christi vor dem levitischen. Christus ist durch einen Eid von Gott als Priester nach der Ordnung Melchisedek's erklärt, da es im Psalme heißt: „Geschworen hat der Herr“; nicht so die levitischen Priester. Und da der Eid im Munde Gottes eine so große Bedeutung hat (vgl. 6, 15), so zeigt dies klar, daß das Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's höher stehe, als das alttestamentliche. Christus wird hier der ἔγγυος, der „Bürge“ eines bessern Bündnisses genannt. Ein Bündniß zwischen zwei sich fernstehenden Theilen, wie zwischen Gott und den gefallenen Menschen bedarf eines Mittlers; dieser Mittler des N. B. ist Christus geworden, vgl. 9, 16. 12, 24. Als Mittler, μεσίτης, ist Christus aber auch zugleich Bürge für die Erlangung dessen, was er vermittelt hat. Christus ist, wie der h. Verfasser oben V. 19 gesagt hat, uns die sichere Hoffnung geworden, wodurch wir zu Gott hinzunahen können, ἐγγίζειν τῷ θεῷ. Vielleicht als Wortspiel zu diesem ἐγγίζειν ist hier das sonst im N. T. nicht vorkommende Wort ἔγγυος gewählt.

V. 23 f. „Und jener sind mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden, zu verbleiben; dieser aber hat dadurch, daß er in Ewigkeit bleibt, das Priesterthum als ein unwandelbares.“ Bereits oben V. 15—17 hat der h. Verfasser es ausgesprochen, daß Christus ein Priester sei, der die Kraft eines unauflöslichen Lebens in sich trage, also nicht wie die levitischen Priester sterbe und durch andere ersetzt werde. Diesen Gedanken nimmt er nun hier wieder auf. Indem es nämlich in dem Ausspruche des Psalms heißt: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα, so liegt in dem Aus-

drucke εἰς τὸν αἰῶνα das Bleibende des Priesterthums Christi ausgesprochen, und man kann füglich als Verbum μένει (vgl. V. 3) ergänzen. Bei den Priestern des A. B. fand kein solches Bleiben statt, da sie starben und durch Andere ersetzt wurden. Christus aber bleibt Priester immerdar, er hat ein unvergängliches Priesterthum, in seinem Priesterthume findet keine Succession statt. — ἀπαράβατος (ein ἀπ. λεγ.) kann im aktiven und passiven Sinne genommen werden; im ersten Sinne bezeichnet der Ausdruck ἱερωσύνη ἀπαράβατος ein Priesterthum, was nicht auf Andere übergeht = μὴ παραβαίνουσαν εἰς ἄλλον oder ἀδιάδοχον, wie es Oekumenius und Theophylaktus erklären. So fassen den Ausdruck auch Estius und Justinian und beide bemerken dabei, daß aus diesem Ausdrucke durchaus kein Argument gegen das Priesterthum der Kirche hergenommen werden könne. Denn die Priester der katholischen Kirche seien eigentlich nicht die successores Christi, sondern nur seine vicarii und ministri; sie seien nur die Träger und Ausüber des einen Priesterthums Christi. Und dies ist ganz richtig. Es gibt in der Kirche, wie nur ein Opfer, das Kreuzesopfer Christi, so auch nur ein Priesterthum, das Priesterthum Christi. Wie aber das allerheiligste Meßopfer die Fortführung des einen Kreuzesopfers ist, so ist das Priesterthum in der Kirche die Fortführung des einen Priesterthums Christi. Allein es läßt sich nicht nachweisen, daß das Wort ἀπαράβατος in diesem aktiven Sinne gebraucht werde. Passivisch genommen bezeichnet ἀπαράβατος „was nicht überschritten werden darf", daher „unverletzlich, unveränderlich, unwandelbar." Der h. Ambrosius übersetzt es impraevaricabile, Augustinus intransgressibile; dem Sinne nach richtig gibt es die Vulgata mit sempiternum.

V. 25. Folgerung: „Weshalb er auch ganz und gar retten kann diejenigen, welche durch ihn zu Gott sich nahen, indem er immerdar lebt, um sie zu vertreten." ὅθεν bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende ἀπαράβατον ἔχει τ. ἱερωσύνην „deshalb, weil das Priesterthum Christi unwandelbar ist, kann er auch"... Das εἰς τὸ παντελές nehmen Viele in dem

Sinne von εἰς τό διηνεκές (V. 3 und 10, 1) und übersetzen mit der Vulgata „für immer", in perpetuum. Allein von der Zeit gebraucht kommt der Ausdruck nicht vor; vielmehr bedeutet er: „ganz und gar, auf's Vollste." Dem Sinne nach fallen aber beide Deutungen zusammen; denn eine vollkommene Rettung ist auch eine Rettung für immer. Der Ausdruck τοὺς προσερχομένους... τῷ θεῷ ist ganz alttestamentlich. Im A. B. nahete sich das Volk Israel zu Jehova durch seine Priester und zwar mit Opfer; daher heißt auch, wie schon oben bemerkt, im Hebräischen der Priester קָרוֹב, das Opfer קָרְבָּן und Opfern הִקְרִיב, welche Wörter alle von קָרַב „herannahen" herkommen. Allein das alttestamentliche Opfer vermochte nicht die Schuld des Volkes zu tilgen und so die Kluft zwischen Gott und dem Volke auszufüllen. Erst im N. B. können wir durch den einen und immerwährenden Hohenpriester, Christum, und mit seinem Opfer zu Gott hinzutreten, und vollkommene Rettung und Sühne für unsere Sünden finden. ἐντυγχάνειν ὑπέρ τινος „sich fürbittend für einen verwenden", interpellare, Vulg. Der Ausdruck steht hier für die vermittelnde Thätigkeit überhaupt, welche der zur Rechten des Vaters erhöhte Heiland immerdar für uns ausübt. H. Thomas: Christus interpellat pro nobis, humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando et sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo. — Hiermit schließt die Erklärung des Psalmsausspruchs, nachdem fast jedes Wort gedeutet ist. Wir haben hier ein schönes Beispiel der Interpretation des A. T. von einem h. Schriftsteller des N. T. selbst.

V. 26 f. „Denn ein solcher Hoherpriester ziemte uns, der heilig ist, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und höher geworden ist als die Himmel; der nicht nöthig hat täglich, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, alsdann für die des Volkes. Denn dieses hat er ein für allemal gethan, da er sich selbst darbrachte." Ein solcher Hoherpriester, wie der eben beschriebene, welcher ohne Unterbrechung lebt, uns zu vertreten und uns vollkom-

men zu erretten vermag, ist uns nicht bloß verheißen, sondern wurde auch durch unsere Bedürfnisse erheischt, war für uns nach unsern dermaligen Verhältnissen angemessen, ἔπρεπεν. Als Apposition zu τοιοῦτος folgen nun mehrere neue Eigenschaften dieses Hohenpriesters, und zwar meist solche, die auch das A. T. von seinen Priestern forderte, aber nur in äusserlicher unvollkommener Weise, die sich aber bei Christo in voller Wahrheit finden. Von den Priestern des A. B. war das Gebot 3. Mos. 21, 6: „Sie sollen heilig sein ihrem Gott und seinen Namen nicht entweihen"; Christus ist der ὅσιος per eminentiam, vgl. Apstg. 2, 27. 13, 35. An die Priester des A. T. war 3. Mos. 22, 9 die Forderung gestellt: „Sie sollen halten meine Gebote, daß sie nicht Sünde auf sich laden"; Christus war der absolut Sündenlose, ἄκακος, „er, der keine Sünde beging, und in dessen Munde kein Betrug gefunden ward", 1. Petr. 2, 22. Der Priester des A. B. mußte körperlich fehlerlos und ohne Flecken sein, ἄμωμος καὶ ἀμίαντος; denn es heißt 3. Mos. 21, 17: „Sage zu Aaron: Ein Mann von deinem Saamen, der einen Leibesfehler (μῶμος) hat, soll seinem Gott die Opfergaben nicht darbringen." Christus ist der geistig Reine und Makellose κατ' ἐξοχήν. Der Hohepriester des A. B. mußte sich vor aller Berührung des gesetzlich Unreinen sorgfältig hüten, damit er nicht selbst verunreinigt werde, vgl. 3. Mos. 21, 11 ff.; Christus aber ist abgesondert von dem geistig Unreinen, von den Sündern, und zwar dadurch, daß er über die Gemeinschaft mit Sündern hinweggerückt, „höher geworden ist, als die Himmel." Zu letzterm Ausdrucke vgl. 4, 14 und Eph. 4, 10. — B. 27. Auffallend ist hier, ebenso wie 10, 11, das καθ' ἡμέραν, da der Hohepriester nach dem Gesetze (3. Mos. 16) nur einmal im Jahre am großen Versöhnungstage zuerst für sich und dann für's Volk opferte. Man sollte also eigentlich κατ' ἐνιαυτόν erwarten. Der h. Verfasser bedient sich aber hier des Ausdrucks καθ' ἡμέραν entweder weil er hier die Opfer überhaupt im Auge hat, auch die, welche die gewöhnlichen Priester, die ja im Grunde nur Stellvertreter des Hohenpriesters waren, darzubringen pflegten, oder weil wirklich in späterer Zeit der Hohepriester häu-

sig am gewöhnlichen Opferdienste Theil nahm, und das tägliche Opfer darbrachte. — In dem τοῦτο γὰρ ἐποίησε bezieht sich das τοῦτο nur auf das letzte Glied des vorhergehenden Satzes, auf das „Opfer für's Volk darbringen"; denn für die eigenen Sünden brauchte Christus nicht zu opfern, da er ὅσιος, ἄκακος u. s. w. war. Das ἐφάπαξ heißt „einmal", steht aber hier wieder mit der Nebenbedeutung des für immer Hinreichenden, also: „ein für allemal" vgl. Röm. 6, 10. Mit Unrecht wollten die sogenannten Reformatoren aus dieser Stelle ein Argument gegen das allerheiligste Meßopfer herleiten, indem sie das ἐφάπαξ besonders urgirten. Allerdings hat Christus durch sein Kreuzesopfer die Erlösung der Menschheit ein für allemal vollbracht, die Schuld des ganzen Geschlechts getilgt. Aber dadurch, daß Christus objektiv die Erlösung aller Menschen vollbracht hat, sind wir, jeder Einzelne für sich, noch nicht erlöset; dazu ist nöthig, daß wir dieses objektive Erlösungsverdienst Christi uns subjektiv aneignen. Und wodurch geschieht dieses? Der Protestant sagt: durch Glauben; dadurch, daß der Sünder im Glauben das Kreuzesopfer Christi Gott vorhält, werden seine Sünden eben durch dieses Kreuzesopfer zugedeckt, daß Gott ihrer nicht mehr gedenkt. Der Katholik aber, der an der permanenten Gegenwart Christi in der h. Eucharistie festhält, hat nicht nöthig, in Gedanken sich 18 Jahrhunderte zurückzuversetzen, sondern er hat denselben Heiland, der sich einmal für ihn am Kreuze geopfert hat, in der h. Eucharistie gegenwärtig, und er hat ihn dort gegenwärtig als einen sich immerdar Opfernden. Diesen in der h. Eucharistie gegenwärtigen Christus bringt der Katholik Gott dar durch den angeordneten Priester, und so wird das allerheiligste Meßopfer vollbracht. Dieses ist also nur eine fortwährende Erneuerung des einen Kreuzesopfers und mit der permanenten Gegenwart Christi in der h. Eucharistie zugleich und von selbst gegeben. Vgl. Conc. von Trient Sitz. 22. Kap. 1.

V. 28. „Denn das Gesetz bestellt Menschen zu Priestern, welche mit Schwachheit behaftet sind; das Wort des Schwurs aber, welches nach dem Gesetze erging, den Sohn, welcher für im-

mer vollendet ist." Mit diesen Worten gibt der h. Verfasser den Grund an, warum die Priester des A. B. täglich zuerst für sich opfern mußten, bevor sie für die Sünden des Volkes das Opfer darbringen konnten. Sie waren Menschen, mit Schwachheit und Sünde behaftet, bedurften also selbst der Sühne, bevor sie Anderer Sünden sühnen konnten. In dem mit einem Schwure bekräftigten Worte des Psalms aber: „Du bist ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek", welches lange nach der Gesetzgebung erging, und somit das frühere Priestergesetz seiner Zeit aufhob, wurde derjenige als Priester bestellt, von dem es in demselben Psalme heißt, daß Gott ihn erzeugt, der also Sohn Gottes ist, und der durch seine Erhöhung zur Rechten des Vaters aller menschlichen Schwachheit, an der er auf Erden Theil nahm, für immer entrückt ist. Das *υἱὸν* steht dem *ἀνθρώπους* und das *εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* dem *ἔχοντας ἀσθένειαν* gegenüber.

§. 7. Christus der Hohepriester in dem wahren Allerheiligsten, und der Mittler eines neuen und bessern Bundes.

8, 1 — 13.

Der h. Verfasser faßt in diesem Abschnitte das, was sich über das Hohepriesterthum Christi sagen läßt, in seinem Hauptgedanken kurz zusammen. Der Kern von Allem, sagt er, ist der, daß Christus Hoherpriester ist im wahren Heiligthume, im Himmel, von welchem das jüdische Allerheiligste nur ein Abbild war; also auch rücksichtlich der Cultusstätte verdient das neutestamentliche Hohepriesterthum vor dem alttestamentlichen den Vorzug. Er läßt jedoch diesen Gedanken gleich wieder fallen, um ihn später Kap. 9 weiter auszuführen, und geht jetzt dazu über zu zeigen, wie schon im A. T. die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit jenes Bundes, den Gott durch Moses mit Israel geschlossen, anerkannt und auf einen neuen vollkommenern Bund hingewiesen werde. Die Idee des Bundes mit Jehova war aber die Grundidee der ganzen jüdischen Religion, und die Idee der fortwährenden Vermittlung dieses Bundes die Grundidee des jüdischen Priesterthums. Das Aufhören des alttestamentlichen

Bundes bedingte also auch das Aufhören des alttestamentlichen Priesterthums; und der Eintritt eines neuen vollkommnern Bundes forderte die Anordnung eines höhern vollkommnern Priesterthums. So hängt das, was der h. Verfasser in diesem Absatze sagt, mit dem, was er im vorigen Kapitel abgehandelt hat, innerlich genau zusammen.

V. 1 f. „Hauptsache aber bei dem, was gesagt wird, ist: Wir haben einen solchen Hohenpriester, welcher sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel, ein Diener des Heiligthumes und des wahren Zeltes, welches der Herr aufgeschlagen hat und nicht ein Mensch." κεφάλαιον heißt sowohl „Summe, kurzer Inhalt", als auch „Hauptsache." Nehmen wir das Wort in der ersten Bedeutung, so ist der Sinn: Der kurze Inbegriff dessen, was bisher über das Hohepriesterthum Christi gesagt ist, ist der... Allein gegen diese Fassung spricht das Präsens λεγομένοις. Besser also nehmen wir den Ausdruck in seiner zweiten Bedeutung: Bei dem, was ich hier über das Hohepriesterthum Christi sage, ist die Hauptsache, um welche sich Alles, was darüber gesagt werden kann, dreht, und worauf alles Uebrige sich zurückführen läßt, die... ἐπί dient nur zur Umschreibung des Genitivs. In dem: „welcher sich gesetzt hat u. s. w." blickt der h. Verfasser zurück auf die Anfangsworte des 109. Psalms: „Setze dich zu meiner Rechten." Ueber μεγαλωσύνη siehe zu 1, 3. Der Sinn des ganzen Vs. ist also: Bei der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi im Gegensatze zu dem alttestamentlichen Hohenpriesterthume ist der Hauptpunkt, worauf Alles zurückkommt, der, daß wir einen himmlischen Hohenpriester haben, der noch fortwährend am Throne des Vaters uns vertritt, im Himmel für uns opfert. — Wir müssen hier und im Folgenden immer genau festhalten, daß nach unserm h. Verfasser das eigentliche und vollkommene Hohepriesterthum Christi erst bei seiner Himmelfahrt begann und nun immer fortdauert. Im A. B. wurde das Opfer im Vorhofe geschlachtet und dann trat der Hohepriester mit dem Blute desselben ins Allerheiligste. Der alttestamentliche Vorhof war ein Bild dieser Erde, das Allerheiligste

ein Symbol des Himmels. Nachdem also Christus als das wahre Opferlamm hier im Vorhofe geschlachtet war, trat er bei seiner Himmelfahrt als Hoherpriester in das Allerheiligste, um am Throne Gottes, dem wahren Gnadenstuhle, sein Blut immerdar für uns darzubringen. — V. 2. λειτουργός (von λεῖτος oder λέϊτος „das Volk betreffend, öffentlich" und ἔργον) bezeichnet eigentlich einen solchen, der im öffentlichen Dienste thätig ist. Die LXX braucht die Wörter λειτουργεῖν und λειτουργία, wie die hebräischen שֵׁרֵת und מְשָׁרֵת, namentlich von den priesterlichen Verrichtungen am Heiligthume; daher dann λειτουργός soviel als „Priester." τῶν ἁγίων ist als Neutrum zu fassen, und bezeichnet speciell das Allerheiligste. Wir sehen dies besonders aus 9, 11, wo es heißt, daß Christus durch das Gezelt hindurch gegangen sei εἰς τὰ ἅγια. Das ἀληθινή gehört dem Sinne nach auch zu τῶν ἁγίων, und es steht hier und an andern Stellen unsers Briefes, wie häufig beim h. Johannes, nicht als Gegensatz zum Falschen, Unwahren, sondern als Gegensatz zum Abbildlichen, Unvollkommenen, Unwesentlichen. So nennt der h. Johannes 6, 32 die himmlische Speise, die Christus gibt, im Gegensatze zum Manna: τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν, und Christum selbst nennt er 1, 9 τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, das wahre wesenhafte Licht, von welchem alles andere Licht nur ein schwaches Abbild ist. So auch hier. Die σκηνὴ ἀληθινή, bei welcher Christus Hoherpriester ist, steht gegenüber dem alttestamentlichen Gezelte, welches nur ein ὑπόδειγμα, nur eine σκιά dieses himmlischen Zeltes war. Vgl. V. 5. Daß der h. Verfasser hier unter τὰ ἅγια und ἡ σκηνὴ ἀληθινή den Himmel, das Reich Gottes in seiner Vollendung verstehe, gibt der Zusammenhang klar an die Hand. Dem ganzen Ausdrucke liegt übrigens die typisch-symbolische Bedeutung des alttestamentlichen Bundesgezeltes zum Grunde, die wir unten Kap. 9 noch in nähere Betrachtung ziehen müssen.

V. 3 ff. „Denn jeglicher Hoherpriester wird angestellt, um Gaben und Opfer darzubringen; weßhalb auch dieser etwas haben mußte, was er darbrächte. Wenn er nun auf Erden wäre, so

würde er nicht einmal Priester sein, da Welche da sind, die nach dem Gesetze Gaben darbringen; die da dienen einem Abbilde und Schatten des himmlischen Heiligthums gemäß der göttlichen Weisung, welche Moses erhielt, als er das Gezelt verfertigen wollte, nämlich: „„Siehe zu, spricht er, daß du Alles machest nach dem Vorbilde, das dir gezeigt worden auf dem Berge."" Die Gedankenverbindung ist hier in etwa dunkel, da der h. Verfasser von der Cultusstätte plötzlich auf das Opfer übergeht, und man nicht gleich sieht, worauf das γάρ gehen soll. Man hat deshalb vorgeschlagen, statt ὅ προσενέγκῃ „was er darbringe", zu lesen ᾧ προσενέγκῃ „wo er darbringe." Allein zu einer so gewaltsamen Conjektur brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Vielmehr ergibt sich der Gedankengang einfach so: Christus ist Hoherpriester und zwar Hoherpriester im Himmel nach den Worten des Psalms (V. 1); er ist also Priester eines himmlischen Heiligthumes und Gezeltes (V. 2). Denn als Priester muß er opfern (V. 3); um aber opfern zu können, muß er eine Cultusstätte haben. Auf Erden konnte er diese Cultusstätte nicht haben, denn da gab es andere Priester, zu deren Ordnung er nicht gehörte (V. 4). Die Opferstätte dieser Priester war aber nur ein schwaches Abbild des himmlischen Heiligthumes (V. 5 a.). Das γάρ bezieht sich also auf das V. 2 Gesagte, welches hier begründet werden soll. — Es heißt nun: „Jeglicher Hoherpriester wird angestellt, um Gaben und Opfer darzubringen." Priester und Opfer sind korrelate Begriffe; wo ein Priester, dort muß auch ein Opfer sein, und wo kein Opfer, da ist auch kein Priester. Deßhalb mußte auch Christus, der himmlische Hohepriester, ein Opfer haben, welches er darbrächte, und dieses Opfer ist, wie unten 9, 10 gesagt wird, sein eigener Leib, das Opfer seiner selbst. Wenn nun, fährt der Verfasser V. 4 fort, Christus auf Erden wäre, so würde er nicht einmal (οὐδέ) Priester, geschweige denn Hoherpriester sein, da hier auf Erden Solche da sind, die durch das Gesetz dazu angeordnet sind, Opfer darzubringen, und Christus zu diesen gesetzlichen Priestern nicht gehörte. Vgl. 7, 13 f. —

V. 5. Diese irdischen levitischen Priester verrichten ihren Priesterdienst (λατρεύειν dem Sinne nach nicht verschieden von λειτουργεῖν, nur ist letzteres Wort ein ehrenvollerer Ausdruck) bei einem Heiligthume, welches nur ein Abbild und gleichsam nur ein Schattenriß von dem himmlischen Heiligthume ist, bei welchem Christus Hoherpriester ist. Daß nun das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild von einem himmlischen Urbilde sei, beweiset der h. Verfasser aus 2. Mos. 25, wo Jehova dem Moses Anweisungen gibt über die Anfertigung des Bundesgezeltes. Dort heißt es schon am Anfange dieser göttlichen Anweisung V. 8. 9, daß das Heiligthum mit seinen Geräthen solle gemacht werden ganz gemäß dem Vorbilde (τύπος hebr. תַּבְנִית „Modell"), welches Gott dem Moses auf dem Berge gezeigt habe, und dieser Befehl wird am Schlusse V. 40 wiederholt. Deutlich genug liegt in dieser Stelle ausgesprochen, daß das israelitische Bundesgezelt eine symbolische Bedeutung haben, daß das irdische Heiligthum sammt seinen Geräthen nur das Abbild eines himmlischen Urbildes sein sollte. Das Nähere hierüber zu Kap. 9. — χρηματίζομαι „ich erhalte ein göttliches Orakel, werde durch göttliche Offenbarung belehrt, angewiesen."

V. 6. „Nun aber ist ihm ein um so vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, eines um wieviel bessern Bundes Mittler er ist, der auf bessere Verheißungen gegründet ist." νῦν δέ, entsprechend dem lateinischen iam vero, bezeichnet den Gegensatz, worin dies zu dem V. 4 Gesagten steht. Dort sagt der Verfasser: wenn Christus auf Erden wäre, so wäre er gar kein Priester, da nach dem Gesetze die Nachkommen Levi's die irdischen Priester sind. Nun aber, fährt der Verfasser hier fort, ist Christo ein viel vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, als den levitischen Priestern, und zwar ein um desto vorzüglicherer, je höher der neue Bund über dem alten steht. Das alttestamentliche Priesterthum bezog sich auf den Bund, welchen Gott mit ihrem Stammvater Abraham geschlossen und worin er diesem und seinen Nachkommen den Besitz des Landes Kanaan verheißen hatte. Die Priester waren die fortwährenden Vermitt-

ler dieses Bundes zwischen Jehova und dem Volke. In Christo aber hat Gott einen neuen Bund mit den Menschen geschlossen, der auf die Verheißung der ewigen Seligkeit, der ewigen Ruhe in Gott, sich gründet, und Christus ist der fortwährende Priester und Mittler dieses Bundes. Christi Priesterthum ist also um soviel erhaben über das levitische, als der N. B. erhaben ist über den A. Und dieser N. B. ist um soviel vorzüglicher, als der A. B., als die Verheißungen des neuen Bundes (die ewige Ruhe in Gott) vorzüglicher sind, als die des alten Bundes (die Ruhe im Lande Kanaan). Der A. B. war in seinen Verheißungen irdisch und daher vergänglich; der N. B. beruht auf himmlischen ewigen Verheißungen; daher ist auch sein Priesterthum himmlisch und fortdauernd.

V. 7 ff. Der zuletzt ausgesprochene Gedanke, daß Christus der Mittler eines bessern Bundes geworden, wird nun aus einer alttestamentlichen Stelle bewiesen. Wie der h. Verfasser oben 7, 10 ff. aus der Verheißung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedek's zeigt, daß das levitische Priesterthum ungenügend gewesen sei, so macht er hier aus der Verheißung eines neuen Bundes beim Propheten Jeremias den Schluß, daß der alte Bund mangelhaft gewesen und deßhalb aufhören mußte. „Denn wenn jener erste untadelig wäre, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht. Denn sie tadelnd spricht er: „„Siehe, Tage werden kommen, spricht der Herr, da werde ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht nach dem Bunde, welchen ich mit ihren Vätern gemacht habe am Tage, als ich ihre Hand ergriff, um sie auszuführen aus dem Lande Egyptens; denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und so habe auch ich mich nicht um sie gekümmert, spricht der Herr. Das nämlich ist der Bund, welchen ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr: geben werde ich meine Gebote in ihr Gemüth, und auf ihr Herz will ich sie schreiben; und ich werde ihr Gott und sie werden mein

Volk sein. Und nicht mehr werden sie lehren jeglicher seinen Mitbürger und jeglicher seinen Bruder, sprechend: „erkenne den Herrn"; denn sie Alle werden mich kennen vom Kleinsten bis zum Größten von ihnen. Denn gnädig will ich sein ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden nicht mehr gedenken."" Es heißt hier: „Wenn jener erste (der alte Bund) untadelig wäre, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht" d. h. so würde nicht im A. T. selbst und besonders in der gleich folgenden Stelle die Verheißung und somit der Wille ausgesprochen sein, daß ein zweiter Statt finden, eintreten sollte. Der h. Verfasser nennt hier den A. B. „nicht tadellos", insofern er mangelhaft war, und er war mangelhaft, da das Gesetz dieses Bundes, wie der Verfasser oben 7, 19 sagt, nichts zur Vollendung führen konnte. Die Bestimmung des A. B. ging darin auf, das Bewußtsein der Sünde und Schuld und dadurch die Sehnsucht nach Erlösung in den Menschen wach und lebendig zu erhalten; von Sünden zu befreien vermochte er nicht. Der Verfasser wählte hier den Ausdruck ἄμεμπτος wohl mit Rücksicht auf den folgenden prophetischen Ausspruch. In diesem Ausspruche wird zwar direkt nicht der alte Bund getadelt, sondern das Volk, welches ihn nicht gehalten. Allein da das alte Gesetz, wie der h. Petrus Apstg. 15, 10 sagt, ein Joch war, „welches weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten", so lag in dem Tadel des Volkes indirekt zugleich ein Tadel des Bundes. — V. 8. ff. Die Stelle, welche der h. Verfasser hier anführt, ist genommen aus Jerem. 31, 31—34 und fast buchstäblich nach der LXX. citirt. Wie wohl keine andere Stelle des A. T. drückt diese Stelle den Unterschied des neuen Bundes vom alten deutlich aus und zeigt, welch' ein klares Bewußtsein die alttestamentlichen Propheten von dem vorübergehenden Charakter des A. B. hatte. Statt διαθήσομαι, wie die LXX das כָּרַתִּי, feriam, übersetzt, hat unser Verfasser συντελέσω, consummabo, um, wie der h. Augustin bemerkt, die Vollkommenheit und Unvergänglichkeit dieses neuen Bundes hervorzuheben. Unter „Haus Israel" haben wir das Reich der zehn Stämme zu verstehen, welches

unter Jeroboam sich losriß und vom Dienste des wahren Gottes abfiel. „Haus Juda" ist dann der Jehova treu gebliebene Theil des Volkes Israel, nämlich der Stamm Juda und ein Theil von Benjamin nebst den Priestern und Leviten. Daß der Prophet beide Theile gesondert nennt, darin sieht der h. Augustin eine Hindeutung auf die künftigen Heiden= und Judenchristen, die zu einem Bunde mit Gott, zu einer Kirche sich zusammenschlossen. V. 9. *οὐ κατὰ τὴν διαθήκην* ist eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen לֹא כַבְּרִית d. i. „nicht einen solchen, wie der Bund war, welchen ich gemacht..." *ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τ. χ.*, nach dem Hebräischen בְּיוֹם הַחֲזִיקִי בְיָדָם, steht für: *ἐν ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐπελαβόμεν τ. χ.* Das *ὅτι* faßt man am besten als kausale Anknüpfung an das Vorhergehende = „denn"; das folgende *καί* in *κἀγώ* ist dann = „et proinde." Man kann aber auch mit dem h. Chrysostomus *ὅτι αὐτοί... μου* als Vordersatz und *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν* als Nachsatz fassen; dann muß man übersetzen: „Weil sie nicht blieben in meinem Bunde, so habe ich sie vernachlässigt." Statt *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν*, wie unser Verfasser nach der LXX citirt, hat der Urtext: וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם, was die Vulgata übersetzt: „et ego dominatus sum eorum." בָּעַל בְּ hat eine doppelte Bedeutung: es heißt sowohl „Herr sein, herrschen" als auch, wie sich aus der Vergleichung des Arabischen ergibt, „Ekel empfinden, verachten" (vgl. das verwandte בָּחַל Zach. 11, 8), so daß also beide Uebersetzungen gerechtfertigt erscheinen. Den Sinn von dominatus sum eorum gibt dann Estius nach dem h. Thomas richtig dahin an: Dominum me esse ostendi, non passus impune legem meam contemni; punivi eos pro meritis tanquam eorum Dominus, atque ita punivi, ut abiicerem eos et pro neglectis haberem. Hiernach erleidet also nach beiden Uebersetzungen der Gedanke keine wesentliche Veränderung. — V. 10. Statt des bloßen Particips *διδούς* hat die LXX: *διδοὺς δώσω*. Grammatisch ist hier das Particip *διδούς* mit *διαθήσομαι* zu verbinden; dem Sinne nach ist es aber dem *ἐπιγράψω* koordinirt. Die beiden Ausdrücke *διάνοια* (hebräisch קֶרֶב) und *καρδία* (hebräisch לֵב) bezeichnen das Innere des Men=

schen, aber je nach verschiedener Seite, indem ersteres mehr auf das *Erkennen*, καρδία aber mehr auf den *Willen* geht. Uebrigens ist καρδίας hier Genitiv Singul.: „Und auf ihr Herz will ich sie schreiben." Das alttestamentliche Gesetz war ein *äußeres* auf steinerne Tafeln geschriebenes, welches dem Menschen starr und kalt entgegentrat und ihm sagte, was zu thun, was zu meiden sei, aber keine Kraft verlieh, das Befohlene wirklich in's Werk zu setzen; es war gleichsam das objektive Gewissen, welches das Bewußtsein der Sündhaftigkeit immer wach erhielt, aber die Sünden*schuld* selbst nicht tilgen konnte. Das Gesetz des neuen Bundes aber sollte ein in's Herz geschriebenes, also ein *inneres* sein, welches in der Liebe gegründet die Bereitwilligkeit und auch die Kraft ertheilt, dasselbe wirklich zu erfüllen. Aehnlich spricht der Prophet Ezechiel 11, 19 und 36, 26 von dem künftigen neuen Bunde: „Ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen; ich will wegnehmen das steinerne Herz aus eurem Leibe und euch ein Herz von Fleisch geben. Ich will meinen *Geist* in euch legen und *machen*, daß ihr nach meinen Geboten wandelt, meine Rechte in Acht habet und darnach thut" (vgl. 2. Kor. 3, 3—9). Dann, in diesem N. B. nämlich, wo „die Liebe ausgegossen ist in unsere Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben ist" (Röm. 5, 5), dann wird in Erfüllung gehen, was Gott schon 3 Mos. 26, 12 verheißen hat: „Ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein" d. i. das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit wird dann wieder hergestellt sein und das *Reich Gottes* in die Wirklichkeit treten. (Ueber die Construktion εἶναι εἰς vgl. zu 1, 5.) — V. 11. Wie nun in dem künftigen neuen Bunde der *Wille* des Menschen von Innen heraus durch die Liebe zur Erfüllung der göttlichen Gebote wird angeregt werden, so wird dann auch alle wahre und wesenhafte *Erkenntniß* Gottes und göttlicher Dinge nicht von Außen, sondern von Innen kommen. Dies drückt der Prophet hier aus mit den Worten: καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ... Aehnlich Jes. 11, 9. 53, 13. Joel 3, 1 ff. Natürlich sind alle diese prophetischen Stellen nicht so zu verstehen, als wenn im neuen Bunde alle äußere Belehrung

aufhören sollte, wie die Wiedertäufer sie deuteten (denn fides ex auditu, Röm. 10, 17); sondern sie sind zu erklären von der innern wesenhaften Belehrung und Erkenntniß, von welcher auch der h. Johannes spricht 1. Br. 2, 20. 27: „Ihr habt die Salbung vom Heiligen und wisset Alles. Ich schreibe euch nicht, als ob ihr die Wahrheit nicht wüßtet, sondern als solchen, die sie wissen. Was euch betrifft, so habt ihr nicht nöthig, daß euch Jemand lehre." Diese wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge kommt nur durch höhere Erleuchtung in uns zu Stande. Daher sagt der h. Augustin: Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est; nolite putare, quemquam hominem aliquid discere ab alio homine: admonere possumus per strepitum vocis nostrae, si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Und Thomas v. Kempen in seiner Nachfolge Christi hat diese wesenhafte Erkenntniß im Auge, wenn er B. 3. Kap. 43. Gott also sprechen läßt: Ego sum, qui doceo hominem scientiam et clariorem intelligentiam parvulis tribuo, quam ab homine posset doceri. Cui ego loquor, cito sapiens erit. Vgl. B. 1. Kap. 3. B. 3. Kap. 2 und 3. — Die von allen Uncialkodd. verbürgte LA. *τὸν πολίτην* ist der LA. des text. recept. *τὸν πλησίον* vorzuziehen. — V. 12 wird zuletzt noch vom Propheten der Grund dieser heilvollen Veränderung angegeben. Sie beruht darauf, daß Gott dem sündhaften Volke seine bisherige Schuld erläßt, und ein neues Verhältniß der Gnade mit demselben beginnt. „Ich will gnädig sein ihren Ungerechtigkeiten" d. h. ich will sie verzeihen, hebr. אֶסְלַח. Das *καὶ τὸν ἀνομιῶν*, was die Codd. ADEIK lesen, fehlt im Hebräischen, in den meisten Handschriften der LXX, in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 10, 17, wo eben diese Stelle, nur viel freier, citirt wird, herübergenommen; daher hat Tischendorf es mit Recht gestrichen. Uebrigens kommen solche kleinere Abweichungen im N. T. bei den Citationen aus dem A. T. mehrfach vor, weil die h. Verfasser meistens aus dem Gedächtnisse citiren.

V. 13. „Indem er sagt: einen „neuen", hat er den ersten alt gemacht. Was aber veraltet

und abgelebt ist, ist dem Verschwinden nahe.“ Hier zieht der h. Verfasser den Schluß aus der vorher angezogenen prophetischen Stelle: Dadurch daß Gott noch während des Bestandes des ersten Bundes von einem „neuen“ Bunde spricht, den er schließen werde, hat er indirekt den ersten einen „alten“ genannt; was aber altert, wird abständig und verschwindet zuletzt ganz. Schön ist hier mit wenigen Worten der Charakter des A. B. gezeichnet. Das Judenthum als Vorbereitung zum Christum war seiner Natur nach transitorisch und dem Geschicke alles Irdischen unterworfen; es hatte seine Jugend unter Moses, trat mit David in sein kräftiges Mannesalter und mit dem Aufhören der Prophetie etwa 400 v. Chr begann sein Greisenalter (γεράσκον). Als endlich mit Christus die Fülle der Zeit eintrat, starb das Judenthum völlig ab: Israel, welches das Heil in Christo, die Seele seiner ganzen Geschichte, von sich stieß, wurde zur Leiche; und diese Leiche erhielt ihre furchtbare Bestattung in dem Sturze Jerusalems, des Mittelpunktes der jüdischen Theokratie, so daß Israel fortan nur noch ein Gespenst ist und als ein solches durch die Weltgeschichte wandelt. — πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην „er hat den ersten alt gemacht“ d. i. für alt erklärt. In derselben transitiven Bedeutung ist auch das veteravit der Vulgata zu fassen. Erasmus hat antiquavit.

Dritter Abschnitt.

Die Cultusstätte und das Opfer Christi.

(9, 1 — 10, 18.)

Bereits oben 8, 3. 5. hat der h. Verfasser gleichsam im Vorbeigehen die Cultusstätte des neutestamentlichen Hohenpriesters mit der, bei welcher die levitischen Priester dienten, verglichen. Christus, hieß es dort, versieht sein Hohepriesteramt in dem himmlischen Allerheiligsten, in dem wahren Gezelte, von welchem das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild, nur ein schwacher Schattenriß war. Dieser Vergleich wird nun hier wieder aufgenommen. Zunächst zählt der h. Verfasser die einzelnen Hauptbestandtheile der alttestamentlichen Stiftshütte auf. Auf die symbolisch-typische Bedeutung dieser einzelnen Theile geht er jedoch nicht näher ein; vielmehr begnügt er sich, seine judenchristlichen Leser auf die typische Bedeutung der jüdischen Cultusstätte im Allgemeinen hinzuweisen. Sichtbar eilt der h. Verfasser zu dem wichtigern Punkte, zu der Lehre von dem Opfer Christi, der er dann eine allseitige Betrachtung widmet. Christi Opfer, sagt er, bestand in seinem unbedingten Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, und dieser Gehorsam fand seinen höchsten Ausdruck in seiner freiwilligen Hingabe in den Tod. Um nun den Anstoß, der für die Juden in dem Kreuzestode Christi lag, hinwegzuräumen, beweiset er die Nothwendigkeit dieses Todes aus der Idee eines neuen Bundes, den Christus zwischen Gott und der Menschheit vermittelte, aus dem Begriffe eines Testamentes, welches Christus den Seinigen hinterlassen hat, und endlich aus der Idee der Sühne, die nicht ohne Blutvergießung stattfindet. Was dann die Wirksamkeit des Opfers Christi angeht, so ist sein einmaliges Opfer für alle Zeiten zur Tilgung der Sündenschuld hinreichend.

§. 8. Einrichtung des alttestamentlichen Heiligthums und dessen typische Bedeutung.

9, 1 — 14.

V. 1. „Es hatte nun zwar auch der erste (Bund) Satzungen des Gottesdienstes und das weltliche Heiligthum.“ Zu ἡ πρώτη ist aus dem Vorhergehenden διαθήκη zu ergänzen. Die LA. des text. rec. ἡ πρώτη σκηνή ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf verworfen, da σκηνή in den Haupthandschriften und in den meisten Uebersetzungen, auch in der Vulgata, fehlt. In dem Imperf. εἶχε liegt, wie schon Oekumenius bemerkt, daß der Verfasser den alten Bund als bereits erloschen ansah. Das οὖν ist einräumend, und μέν findet seinen Gegensatz V. 11. δικαιώματα λατρείας sind „Cultusgesetze“, indem δικαίωμα häufig in der LXX für das hebräische חק in der Bedeutung von „göttlicher Anordnung und Satzung“ vorkommt. Daß τὸ ἅγιον hier das jüdische Heiligthum bezeichne, darüber sind die meisten Interpreten einig: allein über die Bedeutung des Adjekt. κοσμικός gehen die Meinungen weit auseinander. Einige nehmen es in der Bedeutung von κόσμιος „geschmückt, wohlgeordnet“; Andere fassen es in dem Sinne „weltberühmt“ und berufen sich auf Stellen beim Philo und Flav. Josephus, wo das Wort in diesem Sinne vorkommen soll. Der h. Chrysostomus glaubte, das jüdische Heiligthum werde hier ein ἅγιον κοσμικὸν genannt, weil Allen, also aller Welt der Zutritt zu demselben gestattet gewesen. Theodoret sagt, die Stiftshütte werde ein ἅγιον κοσμικόν genannt, weil sie ein Abbild der ganzen Welt, des κόσμος, gewesen sei: die eigentliche Wohnung habe den Himmel, der Vorhang das Firmament und der Vorhof die Erde bedeutet. Allein am natürlichsten ergibt sich die Bedeutung dieses Ausdrucks aus dem Gegensatze V. 11. Dort sagt der Verfasser, Christus sei hindurchgegangen durch ein besseres Gezelt, welches „nicht mit Händen gemacht“ und „nicht von dieser Welt“ sei. Hiernach ist also ἅγιον κοσμικόν soviel als ἅγιον χειροποίητον und ἅγιον ταύτης τῆς κτίσεως, es bezeichnet somit das irdische und darum vergängliche

Heiligthum im Gegensatze zu dem ἅγιον ἐπουράνιον, bei welchem Christus ewiger Hoherpriester ist (vgl. V. 24). κόσμος und οὐρανός stehen oft in der h. Schrift im Gegensatze. Statt κοσμικόν könnte auch ἐπίγειον stehen, wenn nicht in letzterem Adjektive etwas Herabsetzendes läge und es oft die Bedeutung „niedrig" hätte. Unser Verfasser will aber das jüdische Heiligthum nicht herabsetzen, sondern er will durch κοσμικόν nur gleich den Gegensatz andeuten, welcher zwischen dem Heiligthume des A. und N. B. statt fand. Das saeculare der Vulgata ist ebenfalls in dem Sinne von mundanum, terrenum zu fassen.

V. 2 ff. Der Verfasser geht nun dazu über, die Einrichtung des jüdischen Heiligthumes nach seinen beiden Haupttheilen und nach den vorzüglichsten h. Geräthen näher anzugeben. „Denn ein Zelt ward errichtet, das erste, in welchem der Leuchter und der Tisch und die Vorlegung der Brode; dieses heißt das Heilige. Hinter dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, das sogenannte Allerheiligste, enthaltend einen goldenen Rauchaltar und die Lade des Bundes, von allen Seiten mit Gold überzogen, in welcher ein goldener Krug, das Manna enthaltend, und der Stab Aarons, der gesproßt hatte, und die Tafeln des Bundes; über derselben aber die den Sühndeckel beschattenden Cherubim der Herrlichkeit; worüber jetzt nicht im Einzelnen zu reden ist." Es ist hier die Rede von zwei Zelten, obgleich die Stiftshütte eigentlich nur ein Gezelt ausmachte. Dies erklärt sich aber aus der Einrichtung des Bundesgezeltes. Das eigentliche Zelt nämlich, ringsum von dem Vorhofe umgeben, bildete ein längliches Viereck, 30 Ellen lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch. Es zerfiel in zwei Abtheilungen, die durch einen Vorhang getrennt waren, so daß jeder Theil als ein besonderes Zelt konnte betrachtet werden. 20 Ellen der Länge kamen auf die erste Abtheilung, das Heilige (קֹדֶשׁ) genannt, und 10 Ellen auf die zweite, das Allerheiligste (קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים) genannt, so daß die letztere nach allen Dimensionen zehn Ellen hatte, und somit einen regelmäßigen Kubus bildete. Wol-

len wir nun die tiefere symbolische Bedeutung dieser israelitischen Cultusstätte erkennen, so müssen wir von der Benennung derselben ausgehen. Die gewöhnliche Benennung dafür im A. T. ist „Wohnung, Gezelt, Haus Jehova's": sie war also gleichsam die Wohnstätte, worin Jehova, der theokratische König in Israel, mitten unter seinem auserwählten Volke wohnte, das eigentliche Königsgezelt. Sehr häufig ist auch die Benennung אֹהֶל הָעֵדוּת „Zelt des Zeugnisses" und אֹהֶל מוֹעֵד „Zelt der Zusammenkunft." Durch erstere Benennung wird sie bezeichnet als der Ort, wo Jehova von sich Zeugniß gibt, sich offenbart; durch letztere als die Stätte, wo das Volk sich zu seinem Könige und Gotte versammelt. Als Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's war das Gezelt das Centralheiligthum in Israel, daher auch kurzweg die Benennung „Heiligthum" oder „das Heilige." Da nun aber im weitern Sinne die ganze Schöpfung des allgegenwärtigen Gottes Wohnung und seine Offenbarung an die Menschen ist, so symbolisirte das jüdische Heiligthum in seinen Haupttheilen, dem Vorhofe und dem eigentlichen Gezelte, die beiden Haupttheile der Schöpfung, Erde und Himmel, so zwar, daß der Vorhof die Erde, das Zelt aber den Himmel, die Wohnung Gottes κατ᾽ ἐξοχήν abbildete. Aber hiermit ist die Bedeutung dieser Cultusstätte noch nicht erschöpft. Das Wohnen Gottes unter den Menschen und seine Offenbarung an dieselben gestaltete sich zu verschiedenen Zeiten verschieden. Auch dieses verschiedene Verhältniß Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott, mit andern Worten: die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, war in der jüdischen Cultusstätte symbolisch-typisch dargestellt. Der Vorhof, der das ganze gemischte Israel aufnahm, war ein Bild der Menschheit im Allgemeinen; das Heilige, in welches nur die Priester, die Repräsentanten des Volkes, gingen, war ein Symbol Israels, des auserwählten priesterlichen Volkes, somit ein Symbol der alttestamentlichen Theokratie. Das Allerheiligste endlich, worin Gott selbst über der Bundeslade thronte, die eigentlichste Offenbarungsstätte Jehova's, war ein Vorbild der neutestamentlichen Oekonomie, der Kirche, in welcher Gott in Wahrheit in Christo unter den Menschen

wohnt (vgl. das ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν „er zeltete unter uns" Joh. 1, 14); in welcher der Himmel, das Reich Gottes, wirklich auf die Erde herabgekommen und der Zutritt zu diesem Reiche Allen im Glauben geöffnet ist. Daher zerriß auch der Vorhang vor dem Allerheiligsten bei dem Tode Christi. Diese typische Bedeutung deutet unser h. Verfasser V. 8 selbst an. — Der symbolisch-typischen Bedeutung der einzelnen Theile der Stiftshütte entsprachen auch die Geräthe, welche in denselben sich befanden. In dem Heiligen waren drei Geräthe, welche die Bundesthätigkeit Israels sinnbildlich darstellten, von denen unser h. Verfasser aber hier nur zwei aufzählt. Fl. Josephus nennt sie die „drei bewunderungswürdigsten und berühmtesten Werke." Es waren 1. der große siebenarmige aus feinem Golde gegossene goldene Leuchter, hebräisch מְנוֹרָה hier ἡ λυχνία genannt. Mit seinem reinem Oele war dieser immer brennende Leuchter ein Symbol der reinen und reinigenden Gotteserkenntniß, welche in Israel herrschen, und worin dieses Volk allen Völkern leuchten sollte. Die sieben Arme des Leuchters drückten die h. Bundeszahl aus. 2. Der Tisch mit den zwölf in zwei Reihen geordneten Broden. Diese Brode heißen im Hebräischen לֶחֶם הַפָּנִים „Brod des Angesichts", oder auch לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת „Brod der Vorlegung" ἄρτοι τῆς προθέσεως LXX. Für letztere Benennung findet sich auch 2. Chron. 13, 11 מַעֲרֶכֶת לֶחֶם = πρόθεσις ἄρτων, was wir hier haben. Diese Brode heißen „Brod des Angesichts" oder „Schaubrode", weil sie immer vor Gottes Angesicht lagen; sie waren ein Symbol des beständigen Opfers, welches die Gemeinde Israels Gott darbringen sollte. Die Zwölfzahl bezog sich auf die Zahl der israelitischen Stämme. 3. Der goldene Rauchaltar, מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת genannt, der mit seinem wohlriechenden Rauchwerk ein Symbol des Gebetes der Gemeinde und des göttlichen Wohlgefallens war. Dieses Rauchaltars thut der h. Verfasser hier keine Erwähnung, was allerdings auffallend ist. Darüber gleich zu V. 4. — Es heißt weiter V. 3. μετὰ τὸ δεύτερον καταπέτασμα: „hinter dem zweiten Vorhange." Der erste Vorhang war beim Eingange in's Heilige; der zweite trennte das Heilige vom Allerheiligsten.

ἅγια ἁγίων ist eine Umschreibung des Superlativs, dem hebräischen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים entsprechend. Das Allerheiligste war das innerste Heiligthum Israels, die eigentliche Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's.

V. 4. Dieser V. bietet in archäologischer Hinsicht große Schwierigkeiten, so daß Calmet sogar sagt, er sei der schwerste des ganzen Briefes, und glaubt, daß diese Stelle die Hauptschuld gewesen, daß unser Brief so spät erst allgemeine Anerkennung gefunden habe. — Es werden hier vier Geräthe des Allerheiligsten genannt, und zwar an erster Stelle ein goldenes *θυμιατήριον*. Das Wort *θυμιατήριον* ist ein Adjektiv und heißt zunächst: „was zum Räuchern gehört"; es kann also seiner Etymologie nach sowohl Rauchaltar als auch Rauchfaß bezeichnen. Im erstern Sinne fassen das Wort einige alte lateinische Uebersetzungen, welche es mit altare wiedergeben, ferner Oekumenius, Justinian, Estius, Cornelius a Lap. u. A.; im letztern aber die Vulgata, welche thuribulum übersetzt, Theophylakt u. A. Diese verstehen dann darunter das Rauchfaß, dessen der Hohepriester sich am großen Versöhnungstage bediente, wenn er ins Allerheiligste hineinging, und wovon 3. Mos. 16, 12 die Rede ist. Beide Auffassungen haben ihre Schwierigkeiten und wir müssen uns hier damit begnügen zu zeigen, welche die wahrscheinlichste ist. Was nun die erste Deutung angeht, welche unter *θυμιατήριον* den Rauchaltar versteht, so spricht gegen diese Fassung a. der Umstand, daß in der LXX der Rauchaltar nie *θυμιατήριον*, sondern stets *θυσιαστήριον* oder *θυσιαστήριον θυμιάματος* genannt wird, und es nicht wahrscheinlich ist, daß unser Verfasser in der Benennung dieses wichtigen Geräthes von dem Sprachgebrauche der LXX sollte abgewichen sein; dann b. das Fehlen des Artikels. Sollte *θυμιατήριον* den bekannten Rauchaltar bezeichnen, so dürfte wohl der Artikel nicht fehlen, wie auch die übrigen genannten Geräthe den Artikel haben (daß *στάμνος* den Artikel nicht hat, ist leicht erklärlich). Die größte Schwierigkeit bei dieser Deutung besteht aber c. darin, daß hiernach der h. Verfasser einen antiquarischen Verstoß gemacht hätte. Denn ganz bekannt war es, daß der Rauchaltar

nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligen stand. Einen solchen Verstoß dürfen wir aber bei unserm Verfasser, der überall eine so reiche Schriftkenntniß zu Tage legt, nicht füglich annehmen. Man hat in verschiedener Weise gesucht, diese Schwierigkeit zu lösen. Man hat gesagt: der Verfasser schreibe hier nach dem Gedächtnisse aus der h. Schrift; in der Stelle 2. Mos. 26, 35 würden aber als die im Heiligen diesseits des Vorhangs aufzustellenden Geräthe nur der Tisch und der Leuchter genannt; die Anfertigung des Rauchaltars werde erst später 2. Mos. 30, 1 ff. erzählt. Man hat ferner darauf hingewiesen, daß die Ausdrücke über die Stellung des Rauchaltars 2. Mos. 30, 6; 40, 5. 26 dunkel seien, und allenfalls (besonders nach der LXX) so gefaßt werden könnten, als ob dieser Altar seinen Stand nicht im Heiligen gehabt hätte, sondern im Allerheiligsten unmittelbar vor der Bundeslade. Man hat endlich das Particip ἔχουσα nicht in der Bedeutung „enthaltend", sondern im Sinne: „gehörend" genommen und übersetzt: „zu welchem gehörte ein goldener Rauchaltar." Für letztere Deutung hat man endlich sich berufen auf 1. Kön. 6, 22, wo der Rauchaltar bezeichnet wird als „der Altar, welcher zum Debir d. h. zum Allerheiligsten gehört" Der Rauchaltar, sagt man, gehörte nach seiner Bedeutung, die er im jüdischen Cultus einnahm, eigentlich zum Allerheiligsten. Dies erhelle schon aus dem Umstande, daß am großen Versöhnungstage bloß und allein die Hörner dieses Altars mit demselben Blute des geopferten Stieres und Bockes bestrichen wurden, womit auch der Gnadenstuhl besprengt wurde. Gegen die andere Deutung, welche θυμιατήριον von dem Rauchfasse versteht, scheint a. die Stellung des θυμιατήριον als ein für sich bestehendes Geräth neben der Bundeslade zu sprechen; als Rauchfaß, sagt man, konnte es doch nur eine sekundäre Bedeutung haben, und dürfte somit nicht mit dem eigentlichen Heiligthume, der Bundeslade, in eine Reihe gestellt werden. Allein auch der Tisch im Heiligen hatte nur eine sekundäre Bedeutung, er war nur da, um die Schaubrode darauf zu legen; und doch wird er V. 2 neben dem Leuchter und den Schaubroden aufgezählt. Man wendet b. ein: es sei sehr unwahrscheinlich, daß die-

ses Rauchfaß im Allerheiligsten aufbewahrt und somit vor dem Gebrauche herausgeholt worden sei, worauf doch das ἔχουσα deute. Wir könnten gegen diesen Einwand mit den Vertretern der erstern Deutung unsere Zuflucht dazu nehmen, daß wir ἔχουσα in der Bedeutung „gehören" nähmen; allein wir haben diese gezwungene Deutung nicht einmal nöthig. Denn der Annahme, daß das goldene Rauchfaß, dessen der Hohepriester am großen Versöhnungstage sich bediente, um den Gnadenstuhl damit zu beräuchern, sich im Allerheiligsten befand, und vor dem Gebrauche herausgeholt werden mußte, steht kein positiver Grund entgegen. Mußte doch der Hohepriester ohnehin am großen Versöhnungstage mehrmals ins Allerheiligste treten, um den ganzen Ritus zu verrichten (vgl. zu V. 7). Der wichtigste Einwand, der gegen diese Auffassung gemacht wird, ist aber c. der, daß nach ihr des Rauchaltars, der doch wesentlich mit zu den Geräthen des h. Gezeltes gehörte, hier gar keiner Erwähnung geschähe. Hierauf können wir nichts Anderes antworten, als daß der h. Verfasser gleich V. 5 sagt, er wolle von allen Bestandtheilen des h. Gezeltes nicht im Einzelnen (κατὰ μέρος) handeln. Wir sehen also, beide Deutungen des Wortes θυμιατήριον haben ihre Schwierigkeiten, wenngleich die letztere geringere, als die erstere. — Alle Schwierigkeiten wären gehoben, wenn wir annehmen dürften, daß im Allerheiligsten vor der Bundeslade fortwährend eine goldene Rauchpfanne stand, und der Hohepriester am großen Versöhnungstage bloß mit einer Schaufel voll Feuer und dem Weihrauch ins Allerheiligste trat, und Beides auf diese Rauchpfanne schüttete. Dann wäre diese Rauchpfanne das hier genannte θυμιατήριον. Die Hauptstelle 3. Mos. 16, 12 ist dieser Annahme nicht entgegen, denn dort kann das מַחְתָּה, worunter man gewöhnlich ein Rauchfaß versteht, auch bloß eine Feuerschaufel, Feuerbecken bezeichnen (vgl. 2. Mos. 27, 3. 38, 3), so daß die Stelle so lautet: „Und er (Aaron oder der Hohepriester) nehme die Schaufel (מַחְתָּה) voll glühender Kohlen vom Altare und seine Hand voll Weihrauch und bringe es hinter den Vorhang (ins Allerheiligste). Und er streue den Weihrauch auf das Feuer vor Jehova, daß die Wolke des Weihrauchs den

Gnadenstuhl bedecke, und er nicht sterbe." Allein einer solchen Rauchpfanne geschieht nirgends im A. T. Erwähnung und deßhalb müssen wir bei der zweiten Erklärung bleiben.

Als zweites Geräth des Allerheiligsten wird genannt die Lade des Bundes, ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης, hebräisch אֲרוֹן הַבְּרִית oder auch אֲרוֹן הָעֵדוּת „Lade des Zeugnisses" genannt. Sie war nach 2. Mos. 25, 10 ff. ein Kasten von Sittimholze, zwei und eine halbe Elle lang, anderthalb Ellen breit und anderthalb Ellen hoch, oben offen und ganz mit Golde überzogen; sie diente zur Aufbewahrung der beiden steinernen Gesetzestafeln. Der Dekalog war die specielle Offenbarung Jehova's an Israel; daher wird er auch oft kurzweg הָעֵדוּת „das Zeugniß" genannt; er enthielt im eigentlichsten und speciellsten Sinne Worte Jehova's; daher die Benennung עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים „die zehn Worte." Der Dekalog war die von Gott selbst geschriebene Urkunde, der schriftliche Bundesvertrag zwischen Jehova und Israel und somit die Grundlage der israelitischen Theokratie. Und eben weil der Dekalog das geistige Centrum Israels bildete, wurde er auch in dem innersten Heiligthume aufbewahrt. — Ueber der Lade befand sich ein ganz goldener Deckel, im Hebräischen כַּפֹּרֶת, LXX ἱλαστήριον, in der Vulgata propitiatorium genannt. Auf diesem erhoben sich an seinen beiden Enden zwei goldene Cherubim mit einander zugewandten auf die Platte hingerichteten Angesichtern, welche, mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Platte bedeckten. Die Bestimmung dieser Caporeth war nun nicht bloß, einen Deckel zu bilden über der Lade; sondern sie war der eigentliche Thron Jehova's, des Königs in Israel, der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung, gleichsam das Tabernakel des jüdischen Heiligthums (vgl. 2. Mos. 25, 22. 3. Mos. 16, 2). Als Thron Gottes war die Caporeth auch die eigentliche Sühnstätte für die Sünden des ganzen Volkes. Auf diese Bestimmung deutet schon der Name כַּפֹּרֶת von כִּפֶּר, im A. T. der terminus technicus für Sündenvergebung. Besonders aber erhellt dies aus 3. Mos. 16, wo bestimmt wird, daß am jährlichen großen Versöhnungstage die Sühne für das ganze Volk auf der Caporeth vollzogen werde. Die bei-

den Cherubim, als die vollkommensten Geschöpfe, waren die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, welche in ihnen ihrem Schöpfer anbetend huldigte. — Fassen wir die Bedeutung der Caporeth so, dann ergibt sich auch leicht, warum sie gerade über der Lade sich befand, in welcher der Dekalog war. Der Dekalog war die Grundoffenbarung Jehova's an Israel, auf welche alle folgende Offenbarung sich stützte; er war die Urkunde der israelitischen Theokratie, auf ihn hatte deßhalb Jehova, der theokratische König in Israel, seinen Thron aufgeschlagen; er war endlich das Grundgesetz in Israel, daher war über demselben auch die Sühnstätte, auf welcher alle Sünden gegen dieses Gesetz gesühnt werden mußten.

Als weitere im Allerheiligsten befindliche Geräthe werden genannt „der goldene Krug mit dem Manna" und „der blühende Stab Aarons." Der Krug mit Manna (vgl. 2. Mos. 16, 32 ff.) sollte erinnern an die wunderbare Speisung des Volkes in der Wüste; er sollte ein Symbol sein, daß Jehova sein Volk immer speise und zugleich ein Typus des wahren himmlischen Manna, welches Gott im N. B. den Seinigen geben werde. Der blühende Mandelstab Aarons aber, wovon 4. Mos. 16 die Rede ist, war ein Bild des aaronitischen Priesterthums und ein Vorbild des immer blühenden neutestamentlichen Priesterthums Christi. Hier erhebt sich aber eine neue Schwierigkeit. Unser h Verfasser verlegt das Gefäß mit Manna und den Stab Aarons in die Bundeslade, während beide Theile doch nicht in der Lade, sondern vor der Lade lagen, wie deutlich aus 2. Mos. 16, 32—34. 4. Mos. 17, 25 (10). 3. Kön. 8, 9. 2. Paralip. 5, 10 erhellt. Um diesen Widerspruch zu lösen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Einige, z. B. Ribera und Justinian, beziehen das ἐν ᾗ nicht auf das zunächst vorhergehende κιβωτός, sondern auf σκηνή V. 3. Dieß ist aber, wie Cornelius a Lap. richtig bemerkt, unstatthaft, weil dem ἐν ᾗ das V. 5 folgende ὑπεράνω δὲ αὐτῆς entspricht, dieses αὐτῆς sich aber offenbar nur auf κιβωτός beziehen kann. Andere, z. B. Estius, Corn. a Lap., nehmen die Präposition ἐν in der Bedeutung „bei." Allein auch angenommen, daß ἐν in der h. Schrift diese

Bedeutung habe, so paßte dazu wieder nicht das αἱ πλάκες τ. διαθ.; denn die Gesetzestafeln lagen nicht bei sondern in der Lade. Am wahrscheinlichsten ist hier wohl die Meinung des Theophylakt, daß der h. Verfasser hier einer andern Tradition über diesen Gegenstand folgte. Daß es eine solche Tradition, wornach die beiden Stücke in der Lade sich befanden, gab, beweiset der Commentar des Abarbanel zu 3. Kön. 8, 9, wo es heißt: „Unsere Vorväter haben die Ueberlieferung, daß jene Dinge, das Gefäß mit Manna und der Stab Aarons für Israel in der Bundeslade aufbewahrt wurden." Und es ist leicht wahrscheinlich, daß bei den vielen Ortsveränderungen der Bundeslade die Gebräuche sich nicht immer gleichgeblieben sind. Uebrigens werden beide Geräthe, außer in den oben angeführten Stellen des Pentateuchs, im A. T. nicht weiter erwähnt.

V. 5. Den Genitiv δόξης haben einige Interpreten in der Bedeutung eines Adjektivs gefaßt: „die herrlichen Cherubim." Allein am besten bezieht man das Wort auf die Herrlichkeit Gottes. Zufolge der jüdischen Tradition, der auch die meisten ältern christlichen Theologen beistimmen und die auf 3. Mos. 12, 2 u. a. St. sich gründete, war nämlich der Raum zwischen den beiden Cherubim auf der Caporeth nicht leer, sondern es schwebte darüber beständig eine Wolke, in welcher eingehüllt Jehova als Feuer erschien. Daher der Ausdruck „der thront auf Cherubim" יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, als Prädikat Jehova's. Diese sichtbare Gegenwart hörte erst mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels auf. Diese Feuerwolke nun hieß bei den jüdischen Theologen die שְׁכִינָה, von שָׁכַן „sich niederlassen, wohnen", und die Gegenwart Jehova's in der Wolke wurde כְּבוֹד יְהוָה, hellenistisch δόξα θεοῦ genannt, daher hier der Ausdruck: χερουβὶμ δόξης. — περὶ ὧν bezieht sich auf alle vorhergenannte Stücke. οὐκ ἔστι steht im Sinne von οὐκ ἔξεστι. Die symbolisch-typische Deutung der einzelnen Geräthe will also der Verfasser übergehen.

V. 6 f. Indem nun dieses also eingerichtet ist, gehen zwar in das vordere Gezelt jederzeit die Priester hinein, die gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten; in das zweite aber einmal

im Jahre allein der Hohepriester, nicht ohne Blut, welches er für seine und des Volkes Vergehungen darbringt. Durch das Präsens *εἰσίασι* und V. 7 *προσφέρει* (die Vulgata hat introibant und gleich das Präs. offert) bezeichnet der h. Verfasser die Fortdauer dieser ursprünglichen Einrichtung nach ihren wesentlichen Bestandtheilen auch zu seiner Zeit. Unser Brief muß also vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Das vordere Zelt war, wie wir eben bereits bemerkten, ein Symbol des Volkes Israel, des auserwählten priesterlichen Volkes. Aber noch war das Volk im Ganzen nicht zu seinem priesterlichen Berufe herangereift, noch bedurfte es menschlicher Mittler und Priester; daher durften auch nur diese als die Repräsentanten des ganzen Volkes in das Heilige eintreten und vor Jehova erscheinen. — Das *διὰ παντός* scil. *χρόνου* steht im Gegensatze zu dem *ἅπαξ* V. 7 und bezieht sich auf die alle Tage fortgehenden priesterlichen Verrichtungen im Heiligen, auf das Räuchern, auf das Anzünden der Lichter, das Auflegen frischer Schaubrode am Sabbate u. s. w. — V. 7. In das zweite Zelt, in das Allerheiligste, durfte nur der Hohepriester eintreten und auch dieser nur einmal im Jahre, nämlich am großen Versöhnungstage, am 10ten des siebenten Monats. Eine ausführliche Beschreibung der Feier dieses Festes haben wir 3. Mos. 16, 1—34. Uebrigens soll das *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* nur bezeichnen: „an einem Tage im Jahre." Ob nämlich der Hohepriester an diesem Versöhnungstage mehrmals ins Allerheiligste trat und wie oft, darüber streiten die Exegeten. Nach 3. Mos. 16; 12—16 mußte er wenigstens zweimal an diesem Tage hineingehen; nach der jüdischen Tradition aber ging er viermal hinein: zuerst mit dem Kohlenbecken und dem Rauchwerke, dann mit dem Opfer für eigene Sünden; zum dritten Male mit dem Opfer für die Sünden des Volkes und zuletzt, um nach Beendigung der ganzen Versöhnungsfeierlichkeit die Kohlenpfanne wieder herauszuholen. In dem *οὐ χωρὶς αἵματος* ist das *οὐ χωρὶς* stärker, als wenn bloß *μετά* stände. Es war feststehender jüdischer Opferkanon: „Ohne Blut keine Sühnung", und nicht das Schlachten des Opferthieres, sondern das Besprengen mit dem Blute

war der Kern und Mittelpunkt des Opfers (vgl. zu 9, 22). Ueber ἀγνοήματα haben wir schon oben zu 5, 2 gesprochen. Nur für theokratische Sünden d. h. nur für Uebertretungen des positiven Gesetzes, worauf der Bund zwischen Jehova und Israel beruhete, also nur für Vergehen, die diesen Bund betreffen, kennt das mosaische Gesetz Sühnopfer, nicht aber für moralische Vergehen im engeren Sinne. Aber auch nicht jedwede theokratische Sünde sollte durch ein Sühnopfer gesühnt werden, sondern nur diejenige, welche aus Versehen d. h. unwissentlich oder unabsichtlich begangen war. Für die absichtlichen theokratischen Vergehen gab es keine Sühnung im A. B. Denn diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand" d. i. im Trotz und mit vollem Bewußtsein sündigten, traf die Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde. Vgl. 4. Mos. 15, 22—31.

B. 8. Das τοῦτο bezieht sich auf das folgende μήπω πεφανερῶσθαι τὴν ὁδόν: „Wodurch der h. Geist das andeutet, daß der Weg zum Heiligthume noch nicht offen stehe, so lange das vordere Zelt noch Bestand habe." Für den Genit. τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν kann man vergleichen Matth. 10, 5 ὁδὸν ἐθνῶν. Daß ἅγια hier das Allerheiligste bezeichne, zeigen B. 12. B. 24 und 8, 2. Auch 3. Mos. 16, 23 steht τὸ ἅγιον für τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων. Der h. Verfasser meint aber hiermit das wahre Allerheiligste, den Himmel. Die typische Bedeutung der alttestamentlichen Cultusstätte liegt in diesen Worten klar angedeutet. Der h. Geist, will der Verfasser sagen, der im A. B. nicht bloß durch Worte prophetisch auf die Zukunft hinwies, sondern auch durch Thatsachen, hat Moses erleuchtet, daß er das h. Gezelt und den Cultus so einrichtete, daß diese die künftige Zeit vorbildlich andeuteten. In der Bestimmung nun, daß die Priester bloß in das vordere Zelt, in das Heilige, gingen, in das Allerheiligste aber bloß der Hohepriester und zwar nur einmal im Jahre eintreten durfte, liege bildlich ausgedrückt, daß während des Bestandes des vordern Zeltes d. i. während der Dauer des A. B., das wahre Allerheiligste, der Himmel, verschlossen sei.

V. 9 f. Das ἥτις läßt eine doppelte Beziehung zu; man kann es zuerst auf das unmittelbar vorhergehende πρώτη σκηνή beziehen: „welches vordere Zelt ein Gleichniß ist auf...“ Dann kann man es aber auch gleich ὅ,τι nehmen und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen; das Femininum wäre dann durch Attraktion des Prädikats παραβολή entstanden. So die Vulgata. Der Sinn wird dadurch nicht wesentlich verändert. Also: „welches ein Gleichniß ist auf die gegenwärtige Zeit, wornach Gaben und Opfer dargebracht werden, welche den Darbringer nach seinem Gewissen nicht zu vollenden vermögen.“ Unter τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα versteht der h. Verfasser offenbar die vormessianische Zeit, die Zeit des A. B. Er nennt diese eine gegenwärtige Zeit, weil er sich hier auf den Standpunkt des A. B. zurückversetzt. Von demselben Standpunkte nennt er oben 2, 4 die messianische Zeit eine αἰὼν μέλλων, „eine künftige Zeit.“ Statt καθ' ἥν scil. παραβολήν, wofür die gewichtigsten Zeugen (Cod. ABD*) sprechen und welches auch die Vulgata gelesen hat, hat der text. recept. καθ' ὅν scil. καιρόν: „während welcher Zeit.“ Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe und ist der: dem Charakter der vormessianischen Zeit, der alttestamentlichen Oekonomie, die durch das Vorderzelt symbolisirt wurde, war es gemäß, daß fortwährend Gaben und Opfer dargebracht wurden, welche keine wahrhafte innere, sondern bloß eine äußere Rechtfertigung bewirkten, die also den Menschen nicht κατὰ συνείδησιν, d. i. in seinem Innern, vollendeten. — V. 10. Hier ist zunächst über die LA. zu entscheiden. Der text. rec. hat: καὶ δικαιώμασιν σαρκός und nach dieser LA. übersetzt unsere Vulgata: et iustitiis carnis. Bei dieser LA. bildet δικαιώμασι eine Apposition zu den vorhergehenden Dativen, und ἐπικείμενα ist dem vorhergehenden μὴ δυνάμεναι koordinirt und bezieht sich auf δῶρα καὶ θυσίαι. Ein solcher Wechsel des Geschlechts hat eben nichts Ungewöhnliches. Hiernach müssen wir dann übersetzen: „welche (Gaben und Opfer) nur nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen und Satzungen des Fleisches bis zur Zeit der Verbesserung aufgelegt sind.“ Allein von vorn

herein scheint es unpassend, daß δικαιώμασι, da es doch einen Gattungsbegriff enthält, mit den vorhergehenden Dativen, welche Speciesbegriffe ausdrücken, koordinirt ist. Auch bieten die bedeutendsten Codd. und viele alte Uebersetzungen die LA. δικαιώματα und lassen καὶ aus, so daß auch nach dem Gewichte der äußern Auctoritäten diese LA. den Vorzug verdient. Endlich konnten die Abschreiber gar leicht durch die vorhergehenden Dative verführt δικαιώματα in δικαιώμασι verwandeln und dieses dann durch καὶ mit denselben verbinden, während es immer weniger wahrscheinlich ist, daß die Rücksicht auf das ἐπικείμενα am Ende des Verses sollte veranlaßt haben καὶ δικαιώμασι in δικαιώματα zu verwandeln. Aus allen diesen Gründen haben mit Recht Lachmann und Scholz diese LA. in den Text aufgenommen. Die Vulgata scheint hier wieder zu viel Rücksicht auf den text. recept. genommen zu haben, indem lat. D. E. übersetzen: iustitia carnis usque ad tempus restitutionis imposita. Lesen wir nun δικαιώματα, so müssen wir οὖσαι ergänzen, μόνον mit δικαιώματα verbinden und so übersetzen: „da sie nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen nur Satzungen des Fleisches sind, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind." Der Sinn ist dann: Alle diese alttestamentlichen Opfer sind nebst den verschiedenen Speise- und Reinigungsgesetzen nur Fleischessatzungen d. i. nur Satzungen, die auf bloß äußere Sühne und Reinigung gehen. Unter καιρὸς διορθώσεως versteht der Verfasser die messianische Zeit, wo der bessere und vollkommnere Zustand eintrat, also die Zeit des N. B., wo mit der Erscheinung des Sohnes Gottes eine wahre innere Verbesserung eintrat, und die Satzungen des A. B., die doch nur eine äußere legale Reinigung zu bewirken vermochten, von selbst aufhörten. Vgl. Gal. 3, 23. 24; 4, 3. 4.

V. 11 f. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser gesagt, daß der A. B. den Menschen nicht wahrhaft zu vollenden vermochte, vielmehr alle seine Opfer, Reinigungs- und Speisegesetze nur fleischliche Satzungen waren, welche wie ein schweres Joch dem Menschen auferlegt waren (ἐπικείμενα), bis zur Zeit der Verbesserung. Dieser καιρὸς

διορθώσεως trat nun mit Christus ein, und der Verfasser schildert hier im Gegensatze zu dem Vorhergehenden die Beschaffenheit der Güter, die uns in Christo zu Theile geworden sind: „Christus aber erschien als Hoherpriester der künftigen Güter und ging durch das größere und vollkommnere Zelt, das nicht mit Händen gemacht d. h. nicht von dieser Schöpfung ist, auch nicht durch Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligthum ein, und erlangte ewige Erlösung." Das δέ korrespondirt dem μέν V. 1, bezieht sich aber dem Sinne nach auf alles V. 1—10 Gesagte, besonders auf die V. 9 und V. 10 erwähnte Ohnmacht der alttestamentlichen Opfer. Statt der gewöhnlichen LA. μελλόντων ἀγαθῶν hat Lachmann (nach Cod. BD*) die LA. γενομένων ἀγ. aufgenommen, welche aber keinen passenden Sinn gibt. Als solche Güter, die uns Christus als Hoherpriester erwirkt, werden V. 12 die „ewige Erlösung" und 10, 1 die „Vollendung", also: Rechtfertigung und Heiligung, genannt. Diese Güter nennt der Verfasser μέλλοντα „künftige", obgleich sie für ihn schon gegenwärtig waren, weil er sich hier immer in seiner Betrachtung auf den alttestamentlichen Standpunkt stellt, vgl. 2, 4. Das Folgende: διὰ τῆς μείζονος... σκηνῆς hat viele Deutungen erfahren. Offenbar bildet dieses Zelt, durch welches Christus als Hoherpriester hindurchging, einen Gegensatz zu dem jüdischen Vorderzelte, dem Heiligen, durch welches der levitische Hohepriester am Versöhnungstage hindurchgehen mußte, um ins Allerheiligste zu kommen. Ferner ist klar, daß das „nicht mit Händen gemacht" soviel ist als das „welches der Herr errichtet hat und nicht ein Mensch", 8, 2., und daß οὐ ταύτης τῆς κτίσεως einen Gegensatz bildet zu dem κοσμικόν V. 1. Daraus erhellt aber zugleich auch, was der Verfasser eigentlich unter diesem Zelte, durch welches hindurch Christus in das himmlische Allerheiligste eingetreten ist, verstehe. Er versteht zuvörderst darunter nicht, wie der h. Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius und auch Estius meinen, den Leib oder das Fleisch Christi; denn der Leib Christi war wohl ταύτης

τῆς κτίσεως und κοσμικός, und sein Fleisch wird unten 10, 20 nicht das Zelt, sondern der Vorhang, καταπέτασμα, genannt, durch welchen wir ins Allerheiligste eintreten können. Er versteht darunter ferner nicht, wie Justinian meint, die Erde; denn diese hätte unser h. Verfasser unmöglich eine σκηνὴ οὐ ταύτης τῆς κτίσεως nennen können; und dann war auch nicht das erste Zelt, das Heilige, sondern der Vorhof ein Sinnbild der Erde. Vergleichen wir 4, 14, wo der Verfasser Christum einen „erhabenen Hohenpriester" nennt, „der durch die Himmel (τοὺς οὐρανούς) hindurchgegangen"; dann 7, 26, wo es heißt, Christus „sei höher als die Himmel (τῶν οὐρανῶν) geworden"; endlich Ephes. 4, 10, wo der Apostel sagt, Christus habe sich über „alle Himmel hinaus" erhoben, und nehmen wir nun hinzu, daß dem in der h. Schrift so oft vorkommenden Plural οὐρανοί, שָׁמַיִם, die Idee von mehreren Himmeln oder Himmelsregionen zu Grunde liegt: so ist es einleuchtend, daß unser Verfasser unter dem nicht mit Händen gemachten Zelte, durch welches Christus hindurchging, die niedern Himmelsregionen, die gleichsam den Vorhimmel bilden, versteht. Durch alle diese Himmelsregionen, die dem Vorderzelte des jüdischen Heiligthumes entsprechen, ist Christus hindurchgegangen bis zur eigentlichen Gottesnähe, bis zum wahren Gnadenthrone, von dem das irdische ἱλαστήριον nur ein Abbild war. — V. 12. Wie die Cultusstätte, in welche Christus als Hoherpriester eingetreten ist, weit erhaben ist über die alttestamentliche Cultusstätte, so ist auch das Opfer Christi und seine Wirkung viel vorzüglicher als die alttestamentlichen Opfer. Im A. B. sühneten die Hohenpriester das Volk durch das Blut der Thiere, und sie mußten diese Sühnung alle Jahre wiederholen. Christus aber ist mit seinem eigenen Blute in das himmlische Allerheiligste eingetreten, und hat ein für allemal die Sühnung vollbracht, eine ewige Erlösung d. i. eine Erlösung, die für immer Kraft und Gültigkeit hat, vollbracht. Objektiv genommen war Christi Erlösungsopfer für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, und es ist Sache des freien von der Gnade Gottes unterstützten Menschen, sich dasselbe subjektiv anzueignen. — Zu

ἐφάπαξ vgl. 7, 27. εὑράμενος ist Aorist II. statt εὑρόμενος. Beispiele dieser Aoristendung finden sich im N. T. mehrere (vgl. Winer, Gram. S. 70).

V. 13 f. „Denn wenn das Blut der Böcke und Stiere und die Asche einer Kuh, indem sie die Verunreinigten besprenget, heiliget zur Reinigkeit des Fleisches, um wieviel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den ewigen Geist sich selbst als ein fehlerloses Opfer darbrachte, unser Gewissen reinigen von todten Werken, um dem lebendigen Gott zu dienen." Um das vorher Gesagte, daß Christus durch sein einmaliges Opfer der sündigen Menschheit ewige Sühnung erworben habe, zu begründen, stellt der Verfasser den alttestamentlichen Opfern und Reinigungsmitteln das eine Opfer Christi gegenüber und zeigt, wie aus der Verschiedenheit des Opfers Christi von den alttestamentlichen sich die größere Wirksamkeit des erstern von selbst ergebe. Die Vergleichung geschieht in Form eines Schlusses a minori ad maius: Wenn schon das Blut und die Asche von Thieren im A. B. reinigende Kraft hatte, um wieviel mehr das Blut Christi! die einzelnen Vergleichungspunkte sind aber hier nur mehr angedeutet als ausgeführt. — Es heißt nun: „Wenn das Blut von Böcken und Stieren, welches nämlich der Hohepriester am großen Versöhnungstage als Sühnopfer darbrachte, und die Asche einer Kuh die Verunreinigten besprengend heiligt"... Wer im A. T. einen Leichnam berührt hatte, war sieben Tage lang unrein, und durfte während dieser Zeit das Heiligthum nicht betreten. Die Reinigungsceremonie wird 4. Mos. Kap. 19 ausführlich beschrieben. Es wird dort geboten, eine fehlerlose Kuh von rother Farbe vor dem Lager als Sündopfer zu schlachten, mit dem Blute derselben siebenmal gegen das Heiligthum Jehova's zu sprengen und sie dann ganz und gar zu verbrennen, ihre Asche zu sammeln und diese an einem reinen Orte außerhalb des Lagers aufzubewahren. So oft nun Jemand mit Leichnamen in Berührung gekommen war, sollte er sich am dritten und siebenten Tage mit einer Mischung von dieser Asche und fließendem Wasser besprengen lassen. Diese Mischung heißt in der LXX ὕδωρ ῥαν-

τισμοῦ „Wasser der Besprengung" und auf diesen Ausdruck spielt unser *ῥαντίζουσα* an. Dienten nun diese Opfer und Reinigungsmittel im A. B. „zur Fleischesreinheit" d. h. vermochten sie äußerlich gesetzliche Sühne und körperliche Reinigung zu bewirken, um wieviel mehr wird dann das Selbstopfer Christi uns innerlich sühnen und heiligen. Bei den alttestamentlichen Opfern war, wie wir schon oben bemerkten, das Ausgießen des Blutes der eigentliche Mittelpunkt des ganzen Opfers, nicht das Schlachten oder Verbrennen des Opferthieres. Daher wird auch hier nicht auf den Opfertod Christi im Allgemeinen, sondern speciell auf sein Blut das Moment der Versöhnung gelegt. Wie aber im A. T. nicht das materielle Blut an und für sich es war, welches sühnte, sondern die Seele, die im Blute wohnt (3. Mos. 17, 11), d. i. das Leben, insofern durch das Hingeben des Thierlebens die Hingabe des eigenen Lebens an Gott symbolisch dargestellt wurde: so ist es auch nicht das materielle Blut Christi an und für sich, welches die Erlösung des Menschen bewirkte, sondern das geistige Selbstopfer Christi, welches in der Ausgießung seines Blutes zu seiner Vollendung kam, hat unsere Erlösung vollbracht. Daher heißt es hier von Christo: „welcher durch den ewigen Geist sich selbst Gott darbrachte." Die LA. schwankt hier zwischen *αἰωνίου* und *ἁγίου*. Die Vulgata hat *ἁγίου* gelesen; nach den äußern Auktoritäten verdient aber die erstere LA. den Vorzug. Wichtiger ist die Frage, was der Ausdruck *πνεῦμα αἰώνιον* oder *ἅγιον* bedeuten solle? Die meisten Erklärer verstehen darunter den h. Geist als dritte Person in der Gottheit, welcher in seiner ganzen Fülle der menschlichen Natur Christi innewohnte (Joh. 3, 34), und auf dessen Antrieb Christus sich in den Tod hingab. Hiernach wäre also *διὰ πν. ἁγίου* oder *αἰωνίου* soviel als: movente et incitante Spiritu sancto. So Estius. Allein viel schöner wird der Sinn, wenn wir unter *πνεῦμα ἅγιον* oder *αἰώνιον* die göttliche Natur in Christo verstehen. Zu einer solchen Deutung des Ausdrucks berechtigen uns die Stellen Röm. 1, 4. 1. Tim. 3, 16, wo das *πνεῦμα* nach dem ganzen Zusammenhange nur diese Bedeutung haben kann. Auch in dem sogenannten zweiten Briefe

des h. Clemens von Rom Kap. 9 kommt πνεῦμα in diesem Sinne vor. (Vgl. Just. M. Apol. I. Kap. 33.) Das αἰωνίου korrespondirt dann mit αἰωνίαν λύτρωσιν V. 12 und der Sinn ist: Durch seine ewige Gottheit, deren Wesen Geist ist (vgl. Joh. 4, 24) brachte Christus das Opfer seiner selbst dar, und leistete dadurch für die Menschheit eine ewig gültige Sühne. Die Gottheit in Christo war es eben, die seinem Opfer einen unendlichen Werth gab. — ἑαυτόν steht hier wieder mit Nachdruck: Im A. T. waren Priester und Opfer zweierlei; hier ist Christus Priester und Opfer zugleich. In dem ἄμωμον liegt eine Anspielung auf den alttestamentlichen Opferkult. Im A. T. mußte das Opferthier ohne Fehl, תָּמִים = ἄμωμος sein; denn was Jehova, dem Heiligen und Reinen, dargebracht wurde, mußte selbst fehllos und ohne Flecken sein. Christus aber war das wesentlich fehllose d. i. sündenlose Opfer. Das καθαριεῖ (emundavit hat unsere Vulgata statt emundabit, was die besten Handschriften lesen) τὴν συνείδησιν steht im Gegensatze zu ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα V. 13 und ἀπὸ νεκρῶν ἔργων steht dem θεῷ ζῶντι gegenüber. Unter νεκρὰ ἔργα sind die Werke zu verstehen, die in sich todt, also nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade vollbracht sind, und zugleich diejenigen, die den Tod der Seele bewirken d. i. die Sünden, also die sogenannten opera mortua et mortifera. Der Sinn ist also: Wie die jüdischen Opfer und Reinigungen äußerlich vor dem Gesetze sühnten und von der Berührung des physisch Todten reinigten, so daß der Israelit wieder zum Heiligthume, der symbolischen Wohnung Jehova's, hinzutreten durfte, so reinigt das Opfer Christi innerlich im Gewissen von der Berührung des geistig Todten, der Sünde, und gibt wahres Leben, so daß der Mensch zum lebendigen Gott hinzutreten, ihm im Geiste und in der Wahrheit dienen kann. Das καὶ ἀληθινῷ, welches Lachmann nach ζῶντι aufgenommen hat, fehlt in den meisten Handschriften und auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 1. Theſſ. 1, 9 herübergenommen.

§. 9. Christi Opfer ein Bundesopfer und wirksam für immer.

9, 15 — 10, 18.

Schon einmal, oben 2, 20, hat unser h. Verfasser auf die Nothwendigkeit des Todes Christi, der für die Juden und manche Judenchristen noch immer ein Stein des Anstoßes war, hingewiesen. Dort hat er aber diese Nothwendigkeit aus der Idee der Erlösung nachgewiesen. Hier zeigt er nun aus der Idee eines neuen Bundes und aus dem Begriffe eines Testamentes, daß Christus sein Blut vergießen und sterben mußte. Christus hat einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit errichtet, und er ist der Mittler dieses Gnadenbundes geworden. Wie nun der alte Bund von Moses feierlich durch das Blut geschlachteter Opferthiere bestätiget wurde, so mußte auch dieser neue Bund von Christo besiegelt werden und zwar durch sein eigenes Blut, da dieses allein wahrhaft sühnende Kraft hat. Da aber dieser Bund die Verheißung eines ewigen Erbes, das Christus uns erworben, enthält, so hat er von Seite Christi betrachtet zugleich den Charakter eines Testamentes. Ein Testament hat aber erst dann Gültigkeit, wenn der Testator gestorben ist. Ferner: das alttestamentliche Bundesgezelt wurde durch Opferblut eingeweiht, und nur mit Opferblut durfte der Hohepriester alljährlich einmal zur Sühnung des ganzen Volkes in das innerste Heiligthum desselben, in die unmittelbare Nähe Jehova's treten. Da nun der alte Bund in seinem ganzen Cultus nur ein Typus des neuen Bundes war, seine Bestimmung darin aufging, diesen vorzubilden, so mußte auch das neutestamentliche Bundesgezelt, der Himmel, mit Opferblut gleichsam eingeweiht werden; nur mit Opferblut konnte Christus, der Gottmenschliche Hohepriester in dasselbe eintreten, um der ganzen Welt Sünden am Throne Gottes zu sühnen. Denn es liegt in der Gerechtigkeit Gottes einerseits und in der Natur der menschlichen Sünde andrerseits begründet, daß keine Sündenvergebung stattfindet ohne Blutvergießung d. i. ohne Hingabe eines Lebens, das in stellvertretender Genugthuung für die Schuld des Menschen eintritt. Das Opfer aber, welches für uns geschlachtet wurde,

war Christus selbst, und das Opferblut, womit Christus, unser Hoherpriester, in das wahre Allerheiligste eintrat, war sein eigenes Blut. Dieses eine Opfer Christi wirkt für alle Menschen und für alle Zeiten, was die alttestamentlichen Opfer nur andeuteten, Vergebung der Sünden, volle Erlösung.

V. 15. „Und deßhalb ist er eines neuen Bundes Mittler, auf daß nach erfolgtem Tode zur Erlösung von den unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfingen." Der Verfasser nimmt hier das 8, 6—13 Gesagte wieder auf und führt es weiter aus. Dort hat er gesagt, Christus sei eines bessern Bundes Mittler geworden, eines solchen Bundes, der auf bessere Verheißungen sich gründe, und den Gott selbst beim Propheten einen neuen Bund nenne, wodurch er indirekt den ersten Bund für einen alten erklärt habe. Hier fährt er nun fort: Und deßhalb, weil nämlich der erste Bund unkräftig war und veraltete, und weil Christus ein solcher Hoherpriester ist, der durch seinen einmaligen Eintritt in's Allerheiligste ewige Erlösung uns erworben, uns innerlich von Sünden gereinigt hat, hat Christus einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit vermittelt, damit die zu diesem Bunde Berufenen, nachdem ihre Sünden durch den Erlösungstod Christi getilgt sind, des verheißenen ewigen Erbtheils theilhaftig werden. Das τοῦτο geht also nicht, wie Einige meinen, auf das folgende ὅπως ... λάβωσιν, sondern es bezieht sich zunächst auf das V. 11—14 Gesagte; dann weiterhin auch auf das 8, 6—13 Vorgetragene zurück. Als Zweck des Todes Christi wird hier angegeben die ἀπολύτρωσις d. i. die Sühne der unter dem ersten Bunde begangenen Sünden. Denn die Sündenschuld der Menschheit mußte erst getilgt sein, ehe Gott mit ihr einen neuen Bund, den Bund der Gnade und der Liebe, schließen konnte. „Die Verheißung des ewigen Erbes" ist nichts anders als: das verheißene ewige Erbe. Dieses ewige Erbtheil, welches uns im N. B. verheißen ist, ist die ewige Ruhe in Gott (vgl. 4, 9, 10) im Gegensatze zu der zeit-

lichen Ruhe im Lande Kanaan, die dem Abraham und seinen Nachkommen verheißen war.

V. 16 f. „**Denn wo ein Testament ist, da muß nothwendig der Tod des Testators beigebracht werden.**" Veranlaßt durch das Wort *κληρονομία* „Erbe", womit der Verfasser eben das Heil, welches den Menschen durch Christus zu Theile wird, bezeichnet hat, gebraucht er nun das Wort *διαθήκη*, welches er bisher immer in dem Sinne von „Bund" genommen hat, auch in der bei den Griechen ganz gewöhnlichen Bedeutung von „Vermächtniß, Testament", um daraus die Nothwendigkeit des Todes Christi zu zeigen. Der Verfasser will hier das *θανάτου γενομένου* des vorigen Vs. begründen und zeigen, in welchem nothwendigen Zusammenhange der Tod Christi mit dem neuen Bunde stehe; daher hier das *γάρ*. Das *φέρεσθαι* nehmen Einige in dem Sinne von „konstatirt, erwiesen werden"; Andere mit der Vulgata, welche intercedat übersetzt, in der Bedeutung „erfolgen." Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. — Daß nun bei einem Testamente der Tod des Testators erfolgen muß, wird V. 17 begründet: „**denn ein Testament ist (nur) bei Todten fest, weil es niemals gültig ist, so lange der Testator lebt.**" Es liegt, will der Verfasser sagen, in dem Begriffe eines Testaments, daß es erst nach dem Ableben des Testators in Kraft tritt. Denn nach der Definition der Juristen ist das Testament voluntatis iusta sententia de eo, quod quis post mortem suam fieri vult. — Allein was berechtigte unsern Verfasser, das Wort *διαθήκη* zuerst in der Bedeutung „Bund", dann plötzlich in dem Sinne von „Vermächtniß" und darauf wieder V. 18 als „Bund" zu gebrauchen? Ist dieses nicht ein ungehöriges Wortspiel? — Und dann: wie kann der h. Verfasser Christum zuerst V. 15 (vgl. 8, 6) den **Vermittler** der *διαθήκη* zwischen Gott und den Menschen nennen, und ihn dann gleich als **Testator** darstellen? Diese Fragen haben von jeher den Exegeten viele Last gemacht, und sind verschieden beantwortet. Wir bemerken kurz: Ein Wortspiel haben wir hier allerdings, aber ein sehr sinnreiches und ächt paulinisches (man vergleiche hiermit z. B. das Wortspiel mit *νόμος* Röm. 3, 27;

8, 2 oder mit ἡμέρα Röm. 13, 12). Christus ist nämlich der Mittler des N. B. und Testator zugleich. Er ist der Mittler, insofern er durch seinen Erlösungstod die Sünde, welche den ursprünglichen Bund zwischen Gott und der Menschheit zerstört hatte, tilgte, und uns den h. Geist, welcher im Anfange das Band zwischen Gott und dem Menschen bildete, wieder erwarb. Er ist Testator, insofern er der Vater eines neuen Geschlechts geworden ist, insofern er sein Erlösungsverdienst und durch dieses den h. Geist gleichsam testamentarisch uns vermacht, durch ein Vermächtniß uns hinterlassen hat. Man kann hier vergleichen den Ausspruch unsers Heilandes Joh. 16, 7, wo er ausdrücklich bemerklich macht, daß die Mittheilung des h. Geistes an die Seinigen an seinen Weggang von der Erde geknüpft sei. Ebenso Luk. 22, 29: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν, wo Christus ebenfalls als διαθέμενος, als Testator, erscheint. — Zu bemerken ist hier noch, daß Oekumenius, Theophylakt und auch Lachmann den letzten Theil dieses Vs. als Frage fassen: „Denn ist es wohl je gültig, so lange der Testator lebt?" Der Sinn bleibt derselbe.

V. 18. „Weßhalb auch der erste (Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist." Schwierig ist hier die Beziehung des ὅθεν. Gewöhnlich wird es auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: „weßhalb, da nämlich ein Testament nur durch den Tod des Testators gültig wird, auch das erste Testament (der alte Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist." Allein diese Beziehung ist unstatthaft, da der alte Bund in keinem Fall als ein Testament kann betrachtet werden, weil dort Niemand war, welcher sterben mußte, damit Andere in Besitz von Gütern kämen, die bei seinem Leben ihm eigenthümlich angehörten. Nach dieser Parallele wären die Opferthiere selbst die Testatoren. Wir müssen also διαθήκη hier wieder in der Bedeutung „Bund" nehmen und eine andere Beziehung aufsuchen; und da bleibt uns nur übrig, auf V. 15 zurückzugehen. Der Gedankengang von V. 15 bis hieher ist nämlich der: der h. Verfasser hat V. 13 und 14 die Wirksamkeit des Blutes Christi mit dem alttestamentlichen Opferblute verglichen; dieses wirkte zur

bloß fleischlichen Reinigung, jenes aber zur geistigen. Eben wegen dieser Wirksamkeit seines Blutes, fährt er V. 15 fort, ist Christus der Mittler eines neuen Bundes, der auf bessere Verheißungen, als der alte Bund, sich gründet (8, 6). Dieser Bund, der von Seiten Gottes das Versprechen enthält, die dazu Berufenen und in denselben Eintretenden der ewigen Seligkeit, als eines Erbtheils, theilhaftig zu machen, konnte erst in Wirksamkeit treten, nachdem Christus, der Mittler dieses Bundes, durch seinen Tod die Sünden getilgt hatte. Denn von Seite Christi betrachtet hat dieser neue Bund den Charakter eines Testaments. Christus ist der κληρονόμος πάντων (1, 2); alle Gnadengüter, die der N. B. verheißt, sind sein Eigenthum; er hat sie sich durch seinen freiwilligen Gehorsam erworben, nur durch ihn werden sie auch uns zu Theil (V. 16). Ein Testament wird nun aber nicht eher gültig, als der Testator stirbt (V. 17). Deßhalb mußte auch Christus sterben, ehe wir das Erbtheil antreten können. Aus eben demselben Grunde (ὅθεν) nun, weßhalb dem neuen Bunde der Tod Christi, also die Vergießung seines Blutes vorhergehen mußte, wurde auch der erste Bund durch Blut eingeweiht. In dieser Weise schließt sich V. 18 ganz natürlich an V. 15 an. — Im ganzen Alterthume erscheint das Blut als das eigentliche Bundes- und Bindemittel. So verschieden auch sonst die Ceremonien, mit welchem Bündnisse geschlossen werden, sein mögen: das Blut spielt immer die wichtigste Rolle dabei, ist überall der Mittelpunkt der ganzen Feierlichkeit. Der Grund dieser Sitte liegt ohne Zweifel in der Ansicht der alten Welt vom Blute als dem Sitze und Träger des Lebens. Durch das Blut als Lebensbasis wird der ganze Leib in seinen einzelnen Theilen und Gliedern belebt, das Blut ist für alles organisch Leibliche das Bindungs- und Einigungsmittel. Um also den Bund, der geschlossen werden sollte, als einen unauflöslichen, als eine eigentliche Lebensverbindung darzustellen, bediente sich das Alterthum des Blutes. Von dieser allgemeinen Vorstellung und Sitte machte auch der Mosaismus Anwendung. Da es sich hier aber nicht um ein Bündniß zwischen Menschen, sondern um ein Bündniß zwischen Gott und Menschen handelte, so war das Bun-

bedürfte nicht das Blut der [illegible] selbst, sondern das Blut von Opferthieren. Denn, um mit Gott in einen Bund treten zu können, dazu bedurfte es zuerst der Sühne, und diese bewirkte das Opfer. Dieses wahre Sühnopfer für uns ist nun Christus geworden, sein Blut also ist Bundesblut. — Das Verbum ἐγκαινίζειν ist alexandrinisch, und bedeutet bei den LXX zuerst: „neu machen, erneuern" = חִדֵּשׁ; dann aber auch: „als neu darstellen, einweihen = חָנַךְ. So hier und 10, 20.

V. 19 f. „Denn als jegliches Gebot im Gesetze von Moses dem ganzen Volke verkündigt war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke nebst Wasser und purpurner Wolle und Ysop, und besprengte sowohl das Buch als das ganze Volk, indem er sprach: „„Dies ist das Blut des Bundes, welchen Gott euch verordnet hat""; und auch das Zelt und alle Geräthe des Dienstes besprengte er gleicher Weise mit Blut." Daß der A. B. durch Blut eingeweiht sei, wird hier aus 2. Mos. 24, 3—8 nachgewiesen. Dort wird die feierliche Promulgation des dem Moses von Gott übergebenen Gesetzes folgender Maßen erzählt: Nachdem das Volk „mit einer Stimme" erklärt hatte, es wolle alle Worte, die Jehova geredet, thun, und Moses diese Worte aufgeschrieben, bauete er unten am Berge einen Altar und richtete zwölf Maalsteine auf. Jünglinge wurden beauftragt, junge Stiere als Brand- und Dankopfer darzubringen. Moses nahm die Hälfte des Opferblutes und that diese in Becken, die andere Hälfte sprengte er an den Altar. Sodann las er dem Volke das Buch des Bundes vor, und auf dessen feierliche nochmalige Erklärung, gehorchen zu wollen, sprengte er die in den Becken befindliche Hälfte des Opferblutes an das Volk mit den Worten: „Siehe! das ist das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch geschlossen hat über alle diese Worte." Unser h. Verfasser gibt diese Erzählung auf eine ziemlich freie Weise wieder, indem er sich mehrere Erweiterungen und Zusätze erlaubt, die er entweder aus der Tradition schöpfte oder aus der Analogie anderweitiger Fälle auf demselben oder verwandtem Gebiete schloß. So sind die Worte καὶ τῶν

τράγων . . . ὑσσώπου zu dem ursprünglichen Berichte von dem Verfasser hinzugesetzt. Indem er nämlich dieses Einweihungsopfer zugleich als ein Sühnopfer betrachtete, zu dem hohenpriesterlichen Sühnopfer am großen Versöhnungstage aber Böcke verwandt wurden, fügte er *καὶ τῶν τράγων* hinzu. Die folgenden Stücke: Wasser, purpurne Wolle und Ysop, sind aus 4. Mos. 19, 6. 18. 3. Mos. 14, 5 ff., wo vom Reinigungsopfer die Rede ist, hinzugesetzt. Der Verfasser betrachtete also das Einweihungsopfer zugleich auch als Reinigungsopfer. Das *κατὰ τὸν νόμον* verbindet man am besten mit der Vulgata mit *πάσης ἐντολῆς* „jedes Gebot im Gesetze.“ Andere ziehen es zu *λαληθείσης* „wie geboten war.“ — V. 20. Statt *τοῦτο τὸ αἷμα* hat die LXX nach dem Hebräischen *ἰδοὺ τὸ αἷμα* und statt *ἐνετείλατο* das dem hebräischen בְּרִת entsprechende Wort *διέθετο*. Uebrigens war, wie Estius hier richtig bemerkt, dieses Blut ein Vorbild des Blutes Christi, womit der N. B. sollte eingeweiht werden; und ohne Zweifel im Hinblick auf diese vorbildlichen Worte sprach Christus am letzten Abendmahle Mark. 14, 24: *τοῦτο τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης*. Wie nun die Worte Mosis nicht den Sinn haben können: dieses bedeutet das Blut, oder ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, so auch nicht die Worte Christi. — V. 21. Von dem, was der h. Verfasser hier sagt, enthält die Stelle 2. Mos. 24 nichts; auch war das h. Gezelt damals noch nicht erbaut. Wir müssen also annehmen, daß unser Verfasser hier die 2. Mos. 40, 9 ff. 3. Mos. 8, 10 ff. erzählte Einweihung des h. Gezeltes im Auge habe. Zwar ist dort nicht von einer Besprengung mit Blut, sondern von einer Salbung mit Oel die Rede; allein da bei der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz der für diese Feierlichkeit errichtete Altar mit Blut besprengt wurde, so lag es nahe, vorauszusetzen, daß auch die Stiftshütte selbst und ihre Geräthe bei ihrer Vollendung durch Besprengung mit Blut ihre Weihe erhielten. Wahrscheinlich ergänzt hier unser Verfasser die mosaische Erzählung aus der späteren jüdischen Tradition, weil es ihm hier daran lag zu zeigen, daß die beiden Grundlagen der alttestamentlichen Oekonomie, Gesetz und Heiligthum, durch Blut eingeweiht wurden.

V. 22. „Und fast Alles wird nach dem Gesetze mit Blut gereiniget, und ohne Blutvergießung findet keine Vergebung statt." Mit den letzten Worten spricht unser h. Verfasser den Grundkanon des jüdischen Opferkultus aus: „Keine Sühnung ohne Blut." Als Grund hierfür wird 3. Mos. 17, 11 angegeben: „denn das Blut sühnt durch die Seele, und die Seele des Fleisches ist im Blute." Hieraus folgt, daß nicht das Materielle am Blute es zum Sühnmittel machte, sondern die Seele d. i. das Leben, das im Blute wohnt, es war, welches die sühnende Kraft in sich trug. Durch die Hingabe der Thierseele wurde einerseits symbolisch die Hingabe der eigenen Seele, die man Gott schuldete, ausgedrückt; andrerseits hatte aber das alttestamentliche Opfer vermöge Anordnung Gottes auch einen gewissen sakramentalen Charakter: die Thierseele sühnte wirklich in stellvertretender Genugthuung die Seele des Opfernden, aber dem ganzen Charakter des A. B. gemäß nur in äußerer Weise; sie bewirkte nur äußere Heiligung, gesetzliche Reinheit (9, 13), sühnte nur die theokratischen Sünden, deckte diese in den Augen Jehova's gleichsam zu. Daher ist כִּפֶּר „zudecken" im A. T. der terminus technicus zur Bezeichnung der Wirksamkeit des Opfers. Das einzig wahre und vollkommene Sühn- und Heilmittel ist das Blut Christi, dessen Vergießung eo ipso Hingabe seiner Seele war, mit welcher sich das *πνεῦμα αἰώνιον*, die ewige Gottheit, verbunden hatte. Auf dieses eine Opfer, das Opfer *κατ' ἐξοχήν*, wiesen alle alttestamentlichen Opfer eben durch ihre Unvermögenheit, den Menschen innerlich zu heiligen, hin. So hatten also die alttestamentlichen Opfer einen dreifachen Charakter, einen symbolischen, einen sakramentalen und einen typischen. Ex opere operato bewirkten sie nur äußere Sühne vor dem Gesetze, welches durch die Uebertretung verletzt war. Wurden sie aber dargebracht als Ausdruck der innern Selbsthingabe und im gläubigen Hinblicke auf den künftigen Messias und sein Opfer, so wirkten sie nicht durch sich, sondern eben durch diesen Glauben, also ex opere operantis, auch innere Rechtfertigung.

V. 23. „**Nöthig ist es also, daß die Abbilder des himmlischen Heiligthums durch solches gereiniget werden; das himmlische Heiligthum selber aber durch vorzüglichere Opfer als diese.**" Der h. Verfasser argumentirt in diesem V. e concessis: Mußten, wie zugegeben wird, die Abbilder des himmlischen Heiligthums d. i. das jüdische Bundesgezelt mit seinen Geräthen durch Blut und dergleichen gereinigt werden, so mußte nothwendig das Urbild, das himmlische Heiligthum selber, bei welchem Christus Hoherpriester ist, durch vorzüglichere Opfer gereiniget werden, nämlich durch das Opfer Christi. Daß hier unter τὰ ἐπουράνια der Himmel müsse verstanden werden, gibt der Contert deutlich an die Hand. Allein wie kann hier von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch das Opfer Christi die Rede sein? Bedarf denn auch der Himmel einer Reinigung? Die Interpreten beantworten diese Frage in verschiedener Weise. Der h. Thomas erklärt den Ausdruck aus der Analogie der Reinigung des jüdischen Bundesgezeltes: Sicut in veteri Testamento dicebatur emundari tabernaculum, non quod haberet in se aliquam immunditiam, sed quia mundabantur quaedam irregularitates, quibus impediebantur homines, quominus ad tabernaculum accederent: ita dicuntur mundari coelestia, in quantum per sacramentum novae legis purgantur peccata, quae impediunt ab ingressu coelestium. Am natürlichsten aber scheint es, hier anzunehmen, daß das Verbum καθαρίζεσθαι sich nur durch eine Art von Zeugma auf das letzte Glied beziehe. Wir können also den Begriff des Verbi zu dem letzten Gliede auch auf eine passende Weise modificiren oder erweitern. Dies erlaubt auch der ganze Zusammenhang; denn durch das καθαρίζεσθαι will doch der h. Verfasser im Grunde nichts anders ausdrücken, als was er eben V. 18 durch ἐγκαινίζέσθαι ausgedrückt hat. Die Bedeutung „einweihen" paßt aber zu beiden Gliedern. — Der Plural κρείττοσιν θυσίαις könnte hier noch auffallen, da gleich ausdrücklich erklärt wird, daß Christus nur ein Opfer dargebracht habe; allein er findet seine hinreichende Erklärung in der Antithese, worin das letzte Glied zum ersten steht.

V. 24. „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligste, das Abbild des wahren, ging Christus ein, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen." Daß das durch Christi Opfer eingeweihte Heiligthum wirklich ein himmlisches sei und nicht, wie das jüdische, ein bloßes irdisches Abbild des himmlischen Heiligthums, wird hier bestätiget. Daher das γάρ. Christus, sagt der Verfasser, ist in den Himmel selbst, also in die eigentliche wahre Wohnung Gottes, von welcher das mit Händen gemachte jüdische Allerheiligste nur ein Symbol, ein ἀντίτυπον, war, eingegangen, um fortan (νῦν) vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Der jüdische Hohepriester trat alle Jahre nur einmal ins Allerheiligste vor Jehova, der auf der Caporeth zwischen den Cherubim thronte. Aber dieser war ihm verhüllt in einer Rauchwolke, weil, wie es 2. Mos. 33, 20 heißt, Niemand Gott schauen und leben kann. Christus aber ist in die unmittelbarste Gottesnähe, vor sein Angesicht hingetreten und er bleibt dort fortwährend, um als Hoherpriester uns zu vertreten. Vgl. 7, 25.

V. 25 ff. Schon zweimal, 7, 27 und 9, 12, hat der h. Verfasser hervorgehoben, daß Christus, der Hohepriester des N. B., durch sein einmaliges Opfer und durch seinen einmaligen Eintritt in's himmlische Allerheiligste hinreichende Sühne für die Sünden der Menschen geleistet habe. Der Gedanke war wichtig, und konnte besonders Judenchristen, die den jüdischen Cultus noch immer vor Augen sahen, nicht nachdrücklich genug dargelegt werden. Deßhalb kommt der h. Verfasser hier wieder darauf zurück. „Auch nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester jährlich in's Allerheiligste eingeht mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen seit Gründung der Welt. Nun aber ist er einmal erschienen in der Vollendung der Zeiten zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer. Und in wiefern es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht, also wird auch Christus, einmal darge-

bracht, um Vieler Sünden hinwegzunehmen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen den auf ihn Harrenden zum Heile." Der Sinn dieser VV. ist der: die alttestamentlichen Hohenpriester brachten äußere Opfer dar, die sich, eben weil sie äußere waren, wiederholen ließen. Bei Christo fällt aber Priesterthum und Opfer zusammen; er brachte sich selbst dar in seinem Leiden und Tode. Zu fordern, daß er mehrmals dieses Opfer darbringe, hieße also nichts Anderes, als verlangen, daß er mehrmals sterbe. Dies ist aber ungereimt. Denn so wie der Mensch nur einmal stirbt, und er dann nur wieder aufersteht, um zum Gerichte zu erscheinen, worin für die ganze Ewigkeit über ihn entschieden wird: so ist auch Christus nur einmal gestorben, und er wird nicht wiedererscheinen als Opfernder, sondern nur, um die an ihn Glaubenden und auf ihn Hoffenden zum ewigen Heile zu führen. — Zu dem οὐδέ ist mit Oekumenius aus dem Vorhergehenden εἰςῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν zu ergänzen: Christus trat in's Allerheiligste nicht mit der Absicht, um alsbald wieder herauszugehen und dann von Neuem sich seinem himmlischen Vater mit seinem Blute darzustellen, wie die jüdischen Hohenpriester alljährig in's irdische Allerheiligste eintraten und wieder herausgingen. Auf ἀλλοτρίῳ, welches dem ἑαυτόν gegenübersteht, liegt der Nachdruck. Eben weil der jüdische Hohepriester fremdes Blut, nämlich das Blut der Thiere, darbrachte, konnte er sein Opfer wiederholen; Christus aber brachte sich selbst, sein eigenes Blut dar. Sein einmal dargebrachtes Opfer konnte also nicht wiederholt werden, da die Wiederholung desselben einen mehrmaligen Tod vorausgesetzt hätte. — V. 26. Das ἐπεί dient zur Angabe des Grundes und entspricht dem lateinischen alioquin und dem deutschen: „denn sonst." Der Grieche und Lateiner braucht aber in solchen Fällen den Indikativ, wo wir den Conjunktiv haben. Man beachte wohl das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Wäre das Opfer Christi nur für eine Zeitlang gültig gewesen, hätte es bei seinem Opfer, wie bei dem jüdischen hohenpriesterlichen Opfer, der Wiederholung bedurft, dann hätte Christus seit dem Sündenfalle, also seit Erschaffung der Welt, oft leiden und sterben müssen, und man sähe gar keinen Grund, warum Christus erst

nach 4000 Jahren erschienen wäre. Nun aber ist er einmal erschienen und zwar in der Vollendung der Zeit, und hat durch sein einmaliges Opfer aller Welt Sünden getilgt. Sein Opfer hatte also auch rückwirkende Kraft. — Das πεφανέρωται verstehen einige Interpreten, Chrysostomus, Justinian, Cornelius a Lap. von dem Erscheinen Christi vor seinem himmlischen Vater nach seiner Auferstehung, und ziehen dann διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ zu πεφανέρωται: „nun aber ist er einmal durch sein Opfer erschienen" nämlich „vor Gott", so daß der ganze Ausdruck dem ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ V. 24 entspräche. Allein nach dieser Deutung könnte τῷ θεῷ oder τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ nicht füglich fehlen. Dazu kommt noch, daß das φανεροῦσθαι in der h. Schrift gewöhnlich von dem sichtbaren Erscheinen Christi auf Erden gebraucht wird (vgl. 1. Joh. 1, 2; 3, 5. 8 und 1. Petr. 1, 20), und daß wir das Wort auch hier in demselben Sinne fassen müssen, zeigt der Gegensatz ἐκ δευτέρου.... ὀφθήσεται V. 28. — Der Ausdruck συντέλεια τῶν αἰώνων steht im Gegensatze zu καταβολὴ κόσμου, und bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 1, 2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων genannt hat, nämlich die messianische oder christliche Weltzeit. Diese wird die letzte Zeit oder der Ausgang, die Vollendung der Zeiten genannt, weil mit Christo das Reich Gottes auf Erden in die letzte Periode seiner Entwicklung eintrat, hier auf Erden keine höhere Entfaltung desselben mehr stattfindet. Treffend sagt über diesen Ausdruck der h. Thomas: Ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status, sicut nec post senium alia aetas. Sicut autem in aliis aetatibus est numerus annorum determinatus, non autem in senio: ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare; tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius status. In demselben Sinne nennt der h. Paulus 1. Kor. 10, 11 die christliche Weltzeit τὰ τέλη τῶν αἰώνων, und wenn er Gal. 4, 4 die Zeit der Erscheinung Christi das πλήρωμα τοῦ χρόνου oder Eph. 1, 10 πλήρωμα τῶν καιρῶν nennt, so hangen auch diese Ausdrücke mit dem in

Rede stehenden zusammen. Mit Christo trat die wahre Fülle und Vollendung der Zeit ein; Judenthum und Heidenthum hatten ihre Aufgabe erfüllt; jene Momente der Menschheit und des Volkes Gottes waren durchschritten, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerk bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte; die Menschheit war reif geworden zur Aufnahme des Heils in Christo. Christus steht in der Mitte, im Centrum der Zeit, seine Menschwerdung bildet die wahre geistige Aera rückwärts wie vorwärts. Uebrigens hat die Frage, welche unser Verfasser hier anregt, warum der Erlöser erst so spät ins Geschlecht eintrat, von den Theologen verschiedene Beantwortung erfahren. Schön spricht hierüber wiederum der h. Thomas (Sum. p. 3 q. 1 a. 5 c.): „das Wesen der Ursünde, sagt er, und aller Sünde war der Stolz. Eine gründliche Heilung dieser Krankheit war also nur möglich, nachdem der Mensch zur Erkenntniß gekommen, daß er sich selbst nicht helfen konnte. Daher überließ Gott zuerst den Menschen sich selbst, damit er erprobe, was er aus eigenen Kräften vermöchte. Dann gab er ihm das Gesetz, wodurch die Krankheit in die Periode der Krise eintrat, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Ohnmacht erweckt und lebendig erhalten wurde. Hieraus entwickelte sich dann die Sehnsucht nach Erlösung und diese befähigte erst zur wirklichen Aufnahme des Erlösers." — V. 27. 28. Das *καθ' ὅσον* ist von der Vulgata nicht ganz genau durch quemadmodum übersetzt, es entspricht vielmehr dem lateinischen quatenus; denn es drückt nicht bloß die Vergleichung aus, sondern deutet zugleich an, daß das erste Glied den Grund für den Gedanken des zweiten enthalte. Zu dem *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* ist zu ergänzen: *ἀπόκειται* „und nach diesem das Gericht bevorsteht." Gewöhnlich werden diese Worte als eine Beweisstelle für das besondere Gericht angezogen, indem man glaubt, daß das *μετὰ τοῦτο* nur von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gerichte verstanden werden könne. Allein das *μετὰ τοῦτο* steht hier ganz allgemein, so daß sich daraus Nichts folgern läßt, und der Gegensatz *ἐκ δευτέρου . . . ὀφθήσεται . . .* V. 28 spricht dafür, daß wir mit Estius u. A. hier *κρίσις* von dem

allgemeinen Gerichte verstehen müssen. Der Sinn ist dann: Ist der Mensch einmal gestorben, dann erscheint er nicht wieder, als nur zum Gerichte; dann wird auch Christus zum zweiten Male erscheinen, aber dann nicht mehr als ein sich Opfernder, sondern als Heilbringer. Das ἅπαξ προσενεχθεὶς korrespondirt mit dem ἅπαξ ἀποθανεῖν. Warum sagt aber der Verfasser hier: um Vieler, und warum nicht um Aller Sünden zu tragen? Kurz und bündig beantwortet diese Frage bereits der h. Chrysostomus: Christus ist für Alle gestorben nach seiner Intention, und sein Erlösungsopfer war hinreichend, um Aller Sünden zu tilgen. Da aber zur Aneignung des Erlösungsverdienstes Christi die Freiheit des Menschen mitwirken muß, so ist er der Wirksamkeit nach nur für Jene gestorben, die sich sein Erlösungsverdienst durch Glauben und Liebe aneignen. Man vergleiche Matth. 26, 28, wo Christus sein Blut τὸ περὶ πολλῶν und nicht περὶ πάντων ἐκχυνόμενον nennt. In dem ganzen Ausdrucke: εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας spielt übrigens der Verfasser auf die Stelle Jes. 53, 12 an, wo der Prophet von dem „Knechte Jehova's" d. i. dem Messias sagt: αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Dort wie hier ist das ἀνενεγκεῖν von dem stellvertretenden Tragen d. i. Tilgen der Sünde zu verstehen. Daher übersetzt die Vulgata: ad multorum exhaurienda peccata. Das χωρὶς ἁμαρτίας bildet einen Gegensatz zu dem ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, bedeutet also soviel als: „ohne wiederum mit den Sünden der Menschen belastet zu sein." εἰς σωτηρίαν gehört zu ὀφθήσεται und nicht zu ἀπεκδεχομένοις: er erscheint zum Heile denjenigen, die seiner Ankunft freudig entgegensehen.

10, 1 ff. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser den Gedanken ausgesprochen, daß die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht innerlich und wahrhaft zu reinigen vermochten; wohingegen Christus durch sein einmaliges Opfer eine für immer genügende Sühnung geleistet habe. Dieser Gedanke wird hier weiter begründet, und zwar zuerst aus dem ganzen Charakter des A. B. und der oftmaligen Wiederholung seiner Opfer; dann aus einer Stelle des A. T. selbst, in welcher zugleich das Wesen des Opfers Christi aus-

gesprochen liegt. „Denn da das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst, so vermag es durch alljährig dieselben Opfer, die man immerfort darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden." Da Lachmann die LA. δύνανται nach Cod. ACD* u. a. aufgenommen hat, wozu als Subjekt „die Priester" zu suppliren ist, so mußte er den vorhergehenden Participialsatz als einen selbstständigen Satz, wozu ἐστί oder ἦν zu ergänzen, fassen, und hinter πραγμάτων ein größeres Interpunktionszeichen setzen. Allein nach dieser Fassung stände der zweite Theil des V's ganz ohne alle Verbindung mit dem ersten Theile da; wir halten also am besten die gewöhnliche LA. δύναται, womit auch die Vulgata übereinstimmt, und die außerdem hinreichend verbürgt ist, bei. Das γάρ knüpft an das 9, 25—28 Gesagte an, und geht speciell auf V. 25: Christus hat nur ein Mal sein Opfer dargebracht; bei ihm bedurfte es nicht, wie bei dem jüdischen Hohenpriester, der alljährigen Wiederholung desselben Opfers; denn diese Wiederholung hatte eben ihren Grund in dem mangelhaften Wesen des alten Bundes. Der Verfasser sagt nun, das Gesetz d. h. hier der alte Bund überhaupt, habe „den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst.". Der Schatten bildet den Gegenstand nur in seinen allgemeinsten Umrissen ab, und weiset stets auf einen festen Körper hin, der ihn wirft. So stellte auch der A. B. in seinem Cultus und in seiner Cultusstätte die künftigen Heilsgüter des N. B. nur als ein schwaches Schattenbild dar; als ein solches Schattenbild wies er aber fortwährend hin auf den, welcher der Inbegriff aller Heilsgüter des N. B. war, auf Christum. Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages, und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen A. B. Somit liegt also in diesem Ausdrucke σκιά der typische Charakter des A. B. schön ausgesprochen. Wie aber der Schatten nur im Lichte gesehen wird und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des A. B. klar nur im Lichte des N. B. — Daß unter μέλλοντα ἀγαθά die uns in Christo zu Theil gewordenen Gnadengüter zu verstehen seien, gibt

desblut nicht das Blut der Pasciscenten selbst, sondern das Blut von Opferthieren. Denn, um mit Gott in einen Bund treten zu können, dazu bedurfte es zuerst der Sühne, und diese bewirkte das Opfer. Dieses wahre Sühnopfer für uns ist nun Christus geworden, sein Blut also ist Bundesblut. — Das Verbum *ἐγκαινίζειν* ist alexandrinisch, und bedeutet bei den LXX zuerst: „neu machen, erneuern" = חִדֵּשׁ; dann aber auch: „als neu darstellen, einweihen = חָנַךְ. So hier und 10, 20.

V. 19 ff. „Denn als jegliches Gebot im Gesetze von Moses dem ganzen Volke verkündigt war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke nebst Wasser und purpurner Wolle und Ysop, und besprengte sowohl das Buch als das ganze Volk, indem er sprach: „„Dies ist das Blut des Bundes, welchen Gott euch verordnet hat""; und auch das Zelt und alle Geräthe des Dienstes besprengte er gleicher Weise mit Blut." Daß der A. B. durch Blut eingeweiht sei, wird hier aus 2. Mos. 24, 3—8 nachgewiesen. Dort wird die feierliche Promulgation des dem Moses von Gott übergebenen Gesetzes folgender Maßen erzählt: Nachdem das Volk „mit einer Stimme" erklärt hatte, es wolle alle Worte, die Jehova geredet, thun, und Moses diese Worte aufgeschrieben, bauete er unten am Berge einen Altar und richtete zwölf Maalsteine auf. Jünglinge wurden beauftragt, junge Stiere als Brand- und Dankopfer darzubringen. Moses nahm die Hälfte des Opferblutes und that diese in Becken, die andere Hälfte sprengte er an den Altar. Sodann las er dem Volke das Buch des Bundes vor, und auf dessen feierliche nochmalige Erklärung, gehorchen zu wollen, sprengte er die in den Becken befindliche Hälfte des Opferblutes an das Volk mit den Worten: „Siehe! das ist das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch geschlossen hat über alle diese Worte." Unser h. Verfasser gibt diese Erzählung auf eine ziemlich freie Weise wieder, indem er sich mehrere Erweiterungen und Zusätze erlaubt, die er entweder aus der Tradition schöpfte oder aus der Analogie anderweitiger Fälle auf demselbem oder verwandtem Gebiete schloß. So sind die Worte *καὶ τῶν*

τράγων ... ὑσσώπου zu dem ursprünglichen Berichte von dem Verfasser hinzugesetzt. Indem er nämlich dieses Einweihungsopfer zugleich als ein Sühnopfer betrachtete, zu dem hohenpriesterlichen Sühnopfer am großen Versöhnungstage aber Böcke verwandt wurden, fügte er καὶ τῶν τράγων hinzu. Die folgenden Stücke: Wasser, purpurne Wolle und Ysop, sind aus 4. Mos. 19, 6. 18. 3. Mos. 14, 5 ff., wo vom Reinigungsopfer die Rede ist, hinzugesetzt. Der Verfasser betrachtete also das Einweihungsopfer zugleich auch als Reinigungsopfer. Das κατὰ τὸν νόμον verbindet man am besten mit der Vulgata mit πάσης ἐντολῆς „jedes Gebot im Gesetze." Andere ziehen es zu λαληθείσης „wie geboten war." — V. 20. Statt τοῦτο τὸ αἷμα hat die LXX nach dem Hebräischen ἰδοὺ τὸ αἷμα und statt ἐνετείλατο das dem hebräischen כָּרַת entsprechende Wort διέθετο. Uebrigens war, wie Estius hier richtig bemerkt, dieses Blut ein Vorbild des Blutes Christi, womit der N. B. sollte eingeweiht werden; und ohne Zweifel im Hinblick auf diese vorbildlichen Worte sprach Christus am letzten Abendmahle Mark. 14, 24: τοῦτο τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης. Wie nun die Worte Mosis nicht den Sinn haben können: dieses bedeutet das Blut, oder ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, so auch nicht die Worte Christi. — V. 21. Von dem, was der h. Verfasser hier sagt, enthält die Stelle 2. Mos. 24 nichts; auch war das h. Gezelt damals noch nicht erbaut. Wir müssen also annehmen, daß unser Verfasser hier die 2. Mos. 40, 9 ff. 3. Mos. 8, 10 ff. erzählte Einweihung des h. Gezeltes im Auge habe. Zwar ist dort nicht von einer Besprengung mit Blut, sondern von einer Salbung mit Oel die Rede; allein da bei der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz der für diese Feierlichkeit errichtete Altar mit Blut besprengt wurde, so lag es nahe, vorauszusetzen, daß auch die Stiftshütte selbst und ihre Geräthe bei ihrer Vollendung durch Besprengung mit Blut ihre Weihe erhielten. Wahrscheinlich ergänzt hier unser Verfasser die mosaische Erzählung aus der späteren jüdischen Tradition, weil es ihm hier daran lag zu zeigen, daß die beiden Grundlagen der alttestamentlichen Oekonomie, Gesetz und Heiligthum, durch Blut eingeweiht wurden.

V. 22. „Und fast Alles wird nach dem Gesetze mit Blut gereiniget, und ohne Blutvergießung findet keine Vergebung statt." Mit den letzten Worten spricht unser h. Verfasser den Grundkanon des jüdischen Opferkultus aus: „Keine Sühnung ohne Blut." Als Grund hierfür wird 3. Mos. 17, 11 angegeben: „denn das Blut sühnt durch die Seele, und die Seele des Fleisches ist im Blute." Hieraus folgt, daß nicht das Materielle am Blute es zum Sühnmittel machte, sondern die Seele d. i. das Leben, das im Blute wohnt, es war, welches die sühnende Kraft in sich trug. Durch die Hingabe der Thierseele wurde einerseits symbolisch die Hingabe der eigenen Seele, die man Gott schuldete, ausgedrückt; andrerseits hatte aber das alttestamentliche Opfer vermöge Anordnung Gottes auch einen gewissen sakramentalen Charakter: die Thierseele sühnte wirklich in stellvertretender Genugthuung die Seele des Opfernden, aber dem ganzen Charakter des A. B. gemäß nur in äußerer Weise; sie bewirkte nur äußere Heiligung, gesetzliche Reinheit (9, 13), sühnte nur die theokratischen Sünden, deckte diese in den Augen Jehova's gleichsam zu. Daher ist כִּפֶּר „zudecken" im A. T. der terminus technicus zur Bezeichnung der Wirksamkeit des Opfers. Das einzig wahre und vollkommene Sühn= und Heilmittel ist das Blut Christi, dessen Vergießung eo ipso Hingabe seiner Seele war, mit welcher sich das πνεῦμα αἰώνιον, die ewige Gottheit, verbunden hatte. Auf dieses eine Opfer, das Opfer κατ' ἐξοχήν, wiesen alle alttestamentlichen Opfer eben durch ihre Unvermögenheit, den Menschen innerlich zu heiligen, hin. So hatten also die alttestamentlichen Opfer einen dreifachen Charakter, einen symbolischen, einen sakramentalen und einen typischen. Ex opere operato bewirkten sie nur äußere Sühne vor dem Gesetze, welches durch die Uebertretung verletzt war. Wurden sie aber dargebracht als Ausdruck der innern Selbsthingabe und im gläubigen Hinblicke auf den künftigen Messias und sein Opfer, so wirkten sie nicht durch sich, sondern eben durch diesen Glauben, also ex opere operantis, auch innere Rechtfertigung.

V. 23. „**Nöthig ist es also, daß die Abbilder des himmlischen Heiligthums durch solches gereiniget werden; das himmlische Heiligthum selber aber durch vorzüglichere Opfer als diese.**" Der h. Verfasser argumentirt in diesem V. e concessis: Mußten, wie zugegeben wird, die Abbilder des himmlischen Heiligthums d. i. das jüdische Bundesgezelt mit seinen Geräthen durch Blut und dergleichen gereinigt werden, so mußte nothwendig das Urbild, das himmlische Heiligthum selber, bei welchem Christus Hoherpriester ist, durch vorzüglichere Opfer gereiniget werden, nämlich durch das Opfer Christi. Daß hier unter τὰ ἐπουράνια der Himmel müsse verstanden werden, gibt der Context deutlich an die Hand. Allein wie kann hier von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch das Opfer Christi die Rede sein? Bedarf denn auch der Himmel einer Reinigung? Die Interpreten beantworten diese Frage in verschiedener Weise. Der h. Thomas erklärt den Ausdruck aus der Analogie der Reinigung des jüdischen Bundesgezeltes: Sicut in veteri Testamento dicebatur emundari tabernaculum, non quod haberet in se aliquam immunditiam, sed quia mundabantur quaedam irregularitates, quibus impediebantur homines, quominus ad tabernaculum accederent: ita dicuntur mundari coelestia, in quantum per sacramentum novae legis purgantur peccata, quae impediunt ab ingressu coelestium. Am natürlichsten aber scheint es, hier anzunehmen, daß das Verbum καθαρίζεσθαι sich nur durch eine Art von Zeugma auf das letzte Glied beziehe. Wir können also den Begriff des Verbi zu dem letzten Gliede auch auf eine passende Weise modificiren oder erweitern. Dies erlaubt auch der ganze Zusammenhang; denn durch das καθαρίζεσθαι will doch der h. Verfasser im Grunde nichts anders ausdrücken, als was er eben V. 18 durch ἐγκαινίζέσθαι ausgedrückt hat. Die Bedeutung „einweihen" paßt aber zu beiden Gliedern. — Der Plural κρείττοσιν θυσίαις könnte hier noch auffallen, da gleich ausdrücklich erklärt wird, daß Christus nur ein Opfer dargebracht habe; allein er findet seine hinreichende Erklärung in der Antithese, worin das letzte Glied zum ersten steht.

V. 24. „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligste, das Abbild des wahren, ging Christus ein, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen.“ Daß das durch Christi Opfer eingeweihte Heiligthum wirklich ein himmlisches sei und nicht, wie das jüdische, ein bloßes irdisches Abbild des himmlischen Heiligthums, wird hier bestätiget. Daher das γάρ. Christus, sagt der Verfasser, ist in den Himmel selbst, also in die eigentliche wahre Wohnung Gottes, von welcher das mit Händen gemachte jüdische Allerheiligste nur ein Symbol, ein ἀντίτυπον, war, eingegangen, um fortan (νῦν) vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Der jüdische Hohepriester trat alle Jahre nur einmal ins Allerheiligste vor Jehova, der auf der Caporeth zwischen den Cherubim thronte. Aber dieser war ihm verhüllt in einer Rauchwolke, weil, wie es 2. Mos. 33, 20 heißt, Niemand Gott schauen und leben kann. Christus aber ist in die unmittelbarste Gottesnähe, vor sein Angesicht hingetreten und er bleibt dort fortwährend, um als Hoherpriester uns zu vertreten. Vgl. 7, 25.

V. 25 ff. Schon zweimal, 7, 27 und 9, 12, hat der h. Verfasser hervorgehoben, daß Christus, der Hohepriester des N. B., durch sein einmaliges Opfer und durch seinen einmaligen Eintritt in's himmlische Allerheiligste hinreichende Sühne für die Sünden der Menschen geleistet habe. Der Gedanke war wichtig, und konnte besonders Judenchristen, die den jüdischen Cultus noch immer vor Augen sahen, nicht nachdrücklich genug dargelegt werden. Deßhalb kommt der h. Verfasser hier wieder darauf zurück. „Auch nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester jährlich in's Allerheiligste eingeht mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen seit Gründung der Welt. Nun aber ist er einmal erschienen in der Vollendung der Zeiten zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer. Und in wiefern es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht, also wird auch Christus, einmal darge-

bracht, um Vieler Sünden hinwegzunehmen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen den auf ihn Harrenden zum Heile." Der Sinn dieser VV. ist der: die alttestamentlichen Hohenpriester brachten äußere Opfer dar, die sich, eben weil sie äußere waren, wiederholen ließen. Bei Christo fällt aber Priesterthum und Opfer zusammen; er brachte sich selbst dar in seinem Leiden und Tode. Zu fordern, daß er mehrmals dieses Opfer darbringe, hieße also nichts Anderes, als verlangen, daß er mehrmals sterbe. Dies ist aber ungereimt. Denn so wie der Mensch nur einmal stirbt, und er dann nur wieder aufersteht, um zum Gerichte zu erscheinen, worin für die ganze Ewigkeit über ihn entschieden wird: so ist auch Christus nur einmal gestorben, und er wird nicht wiedererscheinen als Opfernder, sondern nur, um die an ihn Glaubenden und auf ihn Hoffenden zum ewigen Heile zu führen. — Zu dem *οὐδέ* ist mit Oekumenius aus dem Vorhergehenden *εἰςῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν* zu ergänzen: Christus trat in's Allerheiligste nicht mit der Absicht, um alsbald wieder herauszugehen und dann von Neuem sich seinem himmlischen Vater mit seinem Blute darzustellen, wie die jüdischen Hohenpriester alljährig in's irdische Allerheiligste eintraten und wieder herausgingen. Auf *ἀλλοτρίῳ*, welches dem *ἑαυτόν* gegenübersteht, liegt der Nachdruck. Eben weil der jüdische Hohepriester fremdes Blut, nämlich das Blut der Thiere, darbrachte, konnte er sein Opfer wiederholen; Christus aber brachte sich selbst, sein eigenes Blut dar. Sein einmal dargebrachtes Opfer konnte also nicht wiederholt werden, da die Wiederholung desselben einen mehrmaligen Tod vorausgesetzt hätte. — V. 26. Das *ἐπεί* dient zur Angabe des Grundes und entspricht dem lateinischen alioquin und dem deutschen: „denn sonst." Der Grieche und Lateiner braucht aber in solchen Fällen den Indikativ, wo wir den Conjunktiv haben. Man beachte wohl das *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*. Wäre das Opfer Christi nur für eine Zeitlang gültig gewesen, hätte es bei seinem Opfer, wie bei dem jüdischen hohenpriesterlichen Opfer, der Wiederholung bedurft, dann hätte Christus seit dem Sündenfalle, also seit Erschaffung der Welt, oft leiden und sterben müssen, und man sähe gar keinen Grund, warum Christus erst

nach 4000 Jahren erschienen wäre. Nun aber ist er einmal erschienen und zwar in der Vollendung der Zeit, und hat durch sein einmaliges Opfer aller Welt Sünden getilgt. Sein Opfer hatte also auch rückwirkende Kraft. — Das πεφανέρωται verstehen einige Interpreten, Chrysostomus, Justinian, Cornelius a Lap. von dem Erscheinen Christi vor seinem himmlischen Vater nach seiner Auferstehung, und ziehen dann διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ zu πεφανέρωται: „nun aber ist er einmal durch sein Opfer erschienen" nämlich „vor Gott", so daß der ganze Ausdruck dem ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ V. 24 entspräche. Allein nach dieser Deutung könnte τῷ θεῷ oder τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ nicht füglich fehlen. Dazu kommt noch, daß das φανεροῦσθαι in der h. Schrift gewöhnlich von dem sichtbaren Erscheinen Christi auf Erden gebraucht wird (vgl. 1. Joh. 1, 2; 3, 5. 8 und 1. Petr. 1, 20), und daß wir das Wort auch hier in demselben Sinne fassen müssen, zeigt der Gegensatz ἐκ δευτέρου... ὀφθήσεται V. 28. — Der Ausdruck συντελεία τῶν αἰώνων steht im Gegensatze zu καταβολὴ κόσμου, und bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 1, 2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων genannt hat, nämlich die messianische oder christliche Weltzeit. Diese wird die letzte Zeit oder der Ausgang, die Vollendung der Zeiten genannt, weil mit Christo das Reich Gottes auf Erden in die letzte Periode seiner Entwicklung eintrat, hier auf Erden keine höhere Entfaltung desselben mehr stattfindet. Treffend sagt über diesen Ausdruck der h. Thomas: Ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status, sicut nec post senium alia aetas. Sicut autem in aliis aetatibus est numerus annorum determinatus, non autem in senio: ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare; tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius status. In demselben Sinne nennt der h. Paulus 1. Kor. 10, 11 die christliche Weltzeit τὰ τέλη τῶν αἰώνων, und wenn er Gal. 4, 4 die Zeit der Erscheinung Christi das πλήρωμα τοῦ χρόνου oder Eph. 1, 10 πλήρωμα τῶν καιρῶν nennt, so hangen auch diese Ausdrücke mit dem in

Rede stehenden zusammen. Mit Christo trat die wahre Fülle und Vollendung der Zeit ein; Judenthum und Heidenthum hatten ihre Aufgabe erfüllt; jene Momente der Menschheit und des Volkes Gottes waren durchschritten, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerk bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte; die Menschheit war reif geworden zur Aufnahme des Heils in Christo. Christus steht in der Mitte, im Centrum der Zeit, seine Menschwerdung bildet die wahre geistige Aera rückwärts wie vorwärts. Uebrigens hat die Frage, welche unser Verfasser hier anregt, warum der Erlöser erst so spät ins Geschlecht eintrat, von den Theologen verschiedene Beantwortung erfahren. Schön spricht hierüber wiederum der h. Thomas (Sum. p. 3 q. 1 a. 5 c.): „das Wesen der Ursünde, sagt er, und aller Sünde war der Stolz. Eine gründliche Heilung dieser Krankheit war also nur möglich, nachdem der Mensch zur Erkenntniß gekommen, daß er sich selbst nicht helfen konnte. Daher überließ Gott zuerst den Menschen sich selbst, damit er erprobe, was er aus eigenen Kräften vermöchte. Dann gab er ihm das Gesetz, wodurch die Krankheit in die Periode der Krise eintrat, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Ohnmacht erweckt und lebendig erhalten wurde. Hieraus entwickelte sich dann die Sehnsucht nach Erlösung und diese befähigte erst zur wirklichen Aufnahme des Erlösers." — V. 27. 28. Das *καθ' ὅσον* ist von der Vulgata nicht ganz genau durch quemadmodum übersetzt, es entspricht vielmehr dem lateinischen quatenus; denn es drückt nicht bloß die Vergleichung aus, sondern deutet zugleich an, daß das erste Glied den Grund für den Gedanken des zweiten enthalte. Zu dem *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* ist zu ergänzen: *ἀπόκειται* „und nach diesem das Gericht bevorsteht." Gewöhnlich werden diese Worte als eine Beweisstelle für das besondere Gericht angezogen, indem man glaubt, daß das *μετὰ τοῦτο* nur von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gerichte verstanden werden könne. Allein das *μετὰ τοῦτο* steht hier ganz allgemein, so daß sich daraus Nichts folgern läßt, und der Gegensatz *ἐκ δευτέρου* ... *ὀφθήσεται* ... V. 28 spricht dafür, daß wir mit Estius u. A. hier *κρίσις* von dem

allgemeinen Gerichte verstehen müssen. Der Sinn ist dann: Ist der Mensch einmal gestorben, dann erscheint er nicht wieder, als nur zum Gerichte; dann wird auch Christus zum zweiten Male erscheinen, aber dann nicht mehr als ein sich Opfernder, sondern als Heilbringer. Das ἅπαξ προσενεχθεὶς korrespondirt mit dem ἅπαξ ἀποθανεῖν. Warum sagt aber der Verfasser hier: um Vieler, und warum nicht um Aller Sünden zu tragen? Kurz und bündig beantwortet diese Frage bereits der h. Chrysostomus: Christus ist für Alle gestorben nach seiner Intention, und sein Erlösungsopfer war hinreichend, um Aller Sünden zu tilgen. Da aber zur Aneignung des Erlösungsverdienstes Christi die Freiheit des Menschen mitwirken muß, so ist er der Wirksamkeit nach nur für Jene gestorben, die sich sein Erlösungsverdienst durch Glauben und Liebe aneignen. Man vergleiche Matth. 26, 28, wo Christus sein Blut τὸ περὶ πολλῶν und nicht περὶ πάντων ἐκχυνόμενον nennt. In dem ganzen Ausdrucke: εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας spielt übrigens der Verfasser auf die Stelle Jes. 53, 12 an, wo der Prophet von dem „Knechte Jehova's" d. i. dem Messias sagt: αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Dort wie hier ist das ἀνενεγκεῖν von dem stellvertretenden Tragen d. i. Tilgen der Sünde zu verstehen. Daher übersetzt die Vulgata: ad multorum exhaurienda peccata. Das χωρὶς ἁμαρτίας bildet einen Gegensatz zu dem ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, bedeutet also soviel als: „ohne wiederum mit den Sünden der Menschen belastet zu sein." εἰς σωτηρίαν gehört zu ὀφθήσεται und nicht zu ἀπεκδεχομένοις: er erscheint zum Heile denjenigen, die seiner Ankunft freudig entgegensehen.

10, 1 ff. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser den Gedanken ausgesprochen, daß die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht innerlich und wahrhaft zu reinigen vermochten; wohingegen Christus durch sein einmaliges Opfer eine für immer genügende Sühnung geleistet habe. Dieser Gedanke wird hier weiter begründet, und zwar zuerst aus dem ganzen Charakter des A. B. und der oftmaligen Wiederholung seiner Opfer; dann aus einer Stelle des A. T. selbst, in welcher zugleich das Wesen des Opfers Christi auch

gesprochen liegt. „Denn da das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst, so vermag es durch alljährig dieselben Opfer, die man immerfort darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden." Da Lachmann die LA. δύνανται nach Cod. ACD* u. a. aufgenommen hat, wozu als Subjekt „die Priester" zu suppliren ist, so mußte er den vorhergehenden Participialsatz als einen selbstständigen Satz, wozu ἐστί oder ἦν zu ergänzen, fassen, und hinter πραγμάτων ein größeres Interpunktionszeichen setzen. Allein nach dieser Fassung stände der zweite Theil des V's ganz ohne alle Verbindung mit dem ersten Theile da; wir halten also am besten die gewöhnliche LA. δύναται, womit auch die Vulgata übereinstimmt, und die außerdem hinreichend verbürgt ist, bei. Das γάρ knüpft an das 9, 25—28 Gesagte an, und geht speciell auf V. 25: Christus hat nur ein Mal sein Opfer dargebracht; bei ihm bedurfte es nicht, wie bei dem jüdischen Hohenpriester, der alljährigen Wiederholung desselben Opfers; denn diese Wiederholung hatte eben ihren Grund in dem mangelhaften Wesen des alten Bundes. Der Verfasser sagt nun, das Gesetz d. h. hier der alte Bund überhaupt, habe „den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst.". Der Schatten bildet den Gegenstand nur in seinen allgemeinsten Umrissen ab, und weiset stets auf einen festen Körper hin, der ihn wirft. So stellte auch der A. B. in seinem Cultus und in seiner Cultusstätte die künftigen Heilsgüter des N. B. nur als ein schwaches Schattenbild dar; als ein solches Schattenbild wies er aber fortwährend hin auf den, welcher der Inbegriff aller Heilsgüter des N. B. war, auf Christum. Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages, und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen A. B. Somit liegt also in diesem Ausdrucke σκιά der typische Charakter des A. B. schon ausgesprochen. Wie aber der Schatten nur im Lichte gesehen wird und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des A. B. klar nur im Lichte des N. B. — Daß unter μέλλοντα ἀγαθά die uns in Christo zu Theil gewordenen Gnadengüter zu verstehen seien, gibt

der ganze Zusammenhang genugsam an die Hand. Der Verfasser nennt sie μέλλοντα, weil er sie vom Standpunkte des A. B. aus betrachtet. Das folgende πραγμάτων entspricht ganz dem μελλόντων ἀγαθῶν, wir müssen also auch darunter die Heilsgüter des N. B., die ja Thaten Gottes im eminenten Sinne sind, verstehen. Nun sollte man erwarten, daß der Verfasser gesagt hätte: οὐκ αὐτὰ τὰ πράγματα, er sagt aber οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Beim ersten Anblicke scheint es, als wenn hiernach auch das N. T. nur Bilder gewähre, und sonach der A. B. nur das Bild eines Bildes gewesen wäre. Dies paßt aber durchaus nicht in den Beweisgang unsers Verfassers. Zum richtigen Verständniß dieses Ausdrucks gelangen wir, wenn wir den Gegensatz beachten, worin hier σκιά und εἰκών stehen. Bedeutet σκιά das Schattenbild, welches selbst wesenlos nur die äußern Conturen des Gegenstandes schwach darstellt, so bezeichnet im Gegensatze hierzu εἰκών das wahrhafte und wesenhafte Bild, welches das Wesen des Gegenstandes, den es ausprägt, in sich faßt. In diesem Sinne wird Christus 2. Kor. 4, 4 und Kol. 1, 15 εἰκὼν τοῦ θεοῦ genannt als das wesenhafte Bild des Vaters. So gefaßt entspricht unsere Stelle ganz der paulinischen Kol. 2, 17. wo der Apostel die alttestamentlichen Institutionen eine σκιὰ τῶν μελλόντων nennt im Gegensatze zu Christus, den er τὸ σῶμα nennt. Wie dort σκιά und σῶμα sich entgegenstehen, so hier σκιά und εἰκών; es ist also εἰκών soviel als σῶμα. Man muß sich aber wohl hüten, daß man nicht hier εἰκών und dort σῶμα geradezu mit „Wesen" übersetzt, wie an unserer Stelle die syrische Version und auch Luther thut.. Denn zunächst bezeichnet εἰκών und σῶμα immer nur das äußere Bild, den äußern Leib, der den Schatten wirft, und worin das innere Wesen enthalten ist und sich ausprägt, wie die menschliche Seele im Körper wohnt und sich darin ausdrückt. Und diese Bedeutung paßt hier so recht zur Bezeichnung der neutestamentlichen Oekonomie. Diese ist wirklich ein Bild, aber ein wesenhaftes, sie ist ein Körper, aber ein lebendiger, seelenvoller. Wir können uns das gegenseitige Verhältniß des A. und N. B. am besten in ihren Sakramenten

verdeutlichen. Auch der A. B. hatte seine Sakramente, z. B. die Beschneidung, die Opfer; aber diese Sakramente waren bloße signa, welche die eigentliche res sacramenti, die innere Gnadenwirkung bloß symbolisch-typisch andeuteten, dieselbe nicht in sich enthielten; die neutestamentlichen Sakramente sind signa und res zugleich; sie sind Symbole, die aber die himmlischen Dinge nicht bloß andeuten, sondern sie wirklich in sich tragen; aber immerhin sind es doch auch noch signa und nicht bloße res. In der jenseitigen Kirche hören alle signa auf, und es bleibt nur die res: Gott und Mensch in der innigsten Verbindung ohne Zeichen und Mittel. — τοὺς προσερχομένους entspricht dem hebräischen הַקְּרוֹבִים und bezeichnet die „Opfernden."

B 2 ff. Statt der LA. ἐπεὶ ἂν ἐπαύσαντο des text. recept., womit auch unsere Vulgata übereinstimmt, haben Lachmann u. A. nach überwiegenden Zeugen ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο aufgenommen, auf welche LA. auch einige alte Handschriften der Vulgata hinweisen. Nach der erstern LA. müssen wir übersetzen: „denn sonst würden sie ja aufgehört haben dargebracht zu werden." Nach der zweiten LA. ist aber der ganze Satz als Frage zu fassen: „Denn würde man sonst nicht aufgehört haben sie darzubringen, weil die Darbringenden, einmal gereiniget, kein Bewußtsein der Sünden mehr hätten?" Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. — Die Construktion παύομαι mit dem Particip, wo im Deutschen und auch im Lateinischen der Infinitiv gesetzt wird, ist bekannt. — B. 3 enthält den Gegensatz zu dem vorhergehenden διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν: „Aber gerade in ihnen liegt alljährlich eine Erinnerung an Sünden." Der Sinn dieser beiden BB. ergibt sich leicht: Hätten, will der h. Verfasser sagen, die alttestamentlichen Opfer zur wahren Vollendung zu führen vermocht, so würden sie, nachdem dies Ziel erreicht, aufgehört haben, dargebracht zu werden; aber weit entfernt, daß sie in dem Opfernden das Schuldbewußtsein tilgen konnten, erinnerten sie vielmehr durch ihre Wiederholung fortwährend an die Sünde, dienten also dazu, das Bewußtsein der Schuld immer wach zu erhalten. Gerade

mit dem jährlichen Versöhnungsopfer war ein öffentliches Sündenbekenntniß verbunden. Vgl. 3. Mos. 16, 21. Uebrigens liegt in diesen Worten ein Hauptzweck der alttestamentlichen Opfer angedeutet. — V. 4. „Denn es ist unmöglich, daß das Blut der Stiere und Böcke Sünden tilge." Hier wird der Grund angegeben, warum die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht vollenden, sein Schuldbewußtsein nicht tilgen konnten. Dieser Grund liegt in der Natur der alttestamentlichen Opfer selbst. Das Blut der Opferthiere, das selbst etwas Aeußeres war, konnte nach der Anordnung Gottes wohl äußere körperliche Reinheit, äußere Sühne vor dem Gesetze bewirken; allein von der Sünde, d. h. ihrer Schuld, die etwas Inneres ist, befreien, vermochte es nicht. Denn das Thier konnte nicht wahrhaft stellvertretend für den Menschen eintreten, da sein Opfer kein freiwilliges, sein Leben kein äquivalentes, seine Stellvertretung keine durch natürliche und nothwendige Bande der Einheit und Gemeinschaft vermittelte war. Wahrhaft stellvertretend sühnen konnte nur das Opfer Christi, der, Gott und Mensch, sich selbst freiwillig für uns in den Tod gegeben, dessen Leiden und Sterben unendlichen Werth und ewige Geltung hat.

V. 5 ff. Dasselbe, was der h. Verfasser eben als in der Natur der alttestamentlichen Opfer begründet nachgewiesen hat, zeigt er hier aus einer alttestamentlichen Stelle. Deßhalb die Anknüpfung durch διό. „Darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: „„Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; an Brand- und Sündopfer hattest du keinen Gefallen. Dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Buchrolle ist von mir geschrieben — zu thun, o Gott! deinen Willen."" Das Citat ist genommen aus Ps. 39 (40), 7. 8. Dieser Psalm ist nach seiner Ueberschrift und auch nach seinem Inhalte von David und bildet in seinem ersten Theile ein reines Danklied. In feierlicher und dankerfüllter Stimmung preiset der h. Sänger zuerst Gott für die Rettung, die er eben erfahren. Indem er sich dann an die vielfache Huld erinnert, die Gott ihm in seinem wechselvollen Leben

so oft erwiesen hat, erwacht in ihm das Verlangen, seinem Herrn auf eine würdige Weise zu danken. Im Bewußtsein nun, daß das äußere Opfer dazu nicht ausreiche, gelobt er Gott das völligste Selbstopfer, das Opfer seines Willens. Da heißt es dann V. 7 u. V. 8 nach dem Hebräischen: „Schlacht- und Speiseopfer wünschest du nicht, — die Ohren hast du mir durchbohret; Brand- und Sündopfer forderst du nicht — dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Rolle des Buches ist es mir vorgeschrieben — zu thun, o Gott! deinen Willen." Um den Ausdruck: „die Ohren hast du mir durchbohrt", zu verstehen, müssen wir uns an die Verordnung 2. Mos. 21, 5 erinnern. Dort wird bestimmt, daß jeder Knecht, wenn er sechs Jahre gedient habe, im siebenten solle freigelassen werden. „Sagt aber, heißt es weiter, der Knecht: Ich liebe meinen Herrn und mein Weib und meine Kinder, ich will nicht frei werden, so führe ihn der Herr vor die Richter, und stelle ihn vor die Thürpfosten, und durchbohre sein Ohr mit einer Pfrieme, und er soll sein Knecht sein ewiglich." Das Durchbohren des Ohres ist also eine bildliche Bezeichnung der Willigmachung, und der Sinn ist hiernach der: Nicht äußere Opfer, wie auch immer sie heißen mögen, sondern Gehorsam, willige Hingabe meiner selbst, hast du von mir verlangt, als Knecht hast du mich angenommen. — Die LXX übersetzt aber den hebräischen Ausdruck: אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי, „Ohren hast du mir durchbohrt" mit: σῶμα κατηρτίσω μοι, „einen Leib hast du mir bereitet." Daß sie das כָּרָה in der Bedeutung von καταρτίζειν nahm, läßt sich rechtfertigen, da jüdische Interpreten ausdrücklich sagen, daß כָּרָה drei Bedeutungen habe: „graben", „essen" und „bereiten." Aber woher das σῶμα, da es doch wörtlich ὠτία heißen müßte, wie es die Vulgata auch richtig in der Psalmstelle durch aures gibt? Einige meinen, die LXX hätte אָזְנַיִם „Ohren" als pars pro toto gefaßt und in der Uebersetzung das Ganze für den Theil ausgedrückt. Allein mit Recht bemerkt Estius: aures pro toto corpore per synecdochen accipi, nescio, an ullius idiomatis ferat consuetudo. Andere glauben daher, es sei durch ein bloßes Versehen der Abschreiber σῶμα aus ὠτία entstanden; und wirklich läßt sich ein solches Ver-

sehen leicht erklären, da das vorhergehende Wort ἠθέλησας mit einem σ schließt, TI aber leicht mit einem M verwechselt werden kann. Wie aber auch immer diese LA. entstanden sein mag, unser h. Verfasser hat sie gehabt, und gerade für seinen Beweis, daß Christus durch das eine Opfer seiner selbst alle Opfer des A. B. aufgehoben habe, ist das σῶμα bezeichnender als ὠτία: „du hast mir einen Leib bereitet, den ich dir zum Opfer weihen soll." Im Grunde bleibt aber der Sinn derselbe, wir mögen nach dem Hebräischen übersetzen: „Du hast mir die Ohren durchbohrt", oder nach dem Griechischen: „du hast mir einen Leib bereitet." Denn beide Ausdrücke bezeichnen zuletzt nichts Anderes, als die willige Hingabe seiner selbst an Gott, das freiwillige Selbstopfer, welches allein Gott wohlgefällig ist. — Die neuern Exegeten übersetzen den hebräischen Ausdruck: „du hast mir die Ohren geöffnet." Soll dieses soviel bezeichnen als: „du hast mich willig gemacht, deine Befehle zu erfüllen", so fällt diese Deutung mit der eben gegebenen zusammen. Viele nehmen es aber in dem Sinne: „du hast es mir geoffenbart", und übersetzen hiernach: „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt — das hast du mir geoffenbart — Brand- und Sündopfer u. s. w." Allein wohl kommt der Ausdruck 'גָּלָה א in dem Sinne von „offenbaren" vor z. B. Job 33, 16, wo es die LXX mit ἀποκαλύπτειν νοῦν gibt, nicht aber 'כָּרָה א. Nichts aber berechtiget uns, beide Ausdrücke ohne Weiteres als gleichbedeutend zu nehmen. Dann läßt sich auch dieser Sinn weder mit der Uebersetzung der LXX noch mit der Anwendung, welche unser Verfasser von der Stelle macht, reimen. — Der Verfasser legt nun die Worte des Psalmes, welche David ursprünglich von sich selbst sprach, hier Christo in den Mund, und zwar als gesprochen „bei seinem Eintritte in die Welt" d. i. in seiner Inkarnation. Was berechtigte ihn nun dazu? Wiederum der durchaus vorbildliche Charakter des A. B. David sprach diese Worte der vollen Selbsthingabe an Gott in einem Momente des Aufschwunges im Gebete, und da hatte das Wort auch für ihn eine gewisse Wahrheit. Denn im Gebete vollzieht bisweilen auch der unvollkommene Mensch, gehoben von der göttlichen Gnade, solche

Selbstopfer. Aber dieses Selbstopfer soll nicht bloß in feierlichen Momenten in **Worten** dargebracht werden, sondern es soll sich auch in jedem Momente im **Leben** bethätigen. Der Mensch soll nicht bloß **sagen**: „O Gott! ich gebe mich dir hin mit Allem, was ich bin und habe", sondern sein ganzes Leben soll wirklich ein fortwährendes Opfer vor Gott sein. Und in dieser Rücksicht enthalten die Worte des Psalmes im Munde Davids und im Munde jedes andern Menschen erst eine **werdende** Wahrheit. Bekennt David doch gleich darauf selbst, daß „seiner Sünden mehr sei, als Haare auf seinem Haupte." Im **vollen** Sinne gelten also diese Worte erst von dem, welcher von sich sagte: „Ich thue **immerdar** den Willen meines Vaters", und „das ist meine Speise, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat." Erst in dem Munde Christi haben die Worte: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt; den Leib aber hast du mir bereitet", ihre **volle** Geltung erhalten. Denn **er** ist Mensch geworden, um in vollkommener Hingabe seines eigenen Willens sein Leben zu lassen, und von dem ersten Augenblicke der Inkarnation an bis zu seinem Tode hat er sein ganzes Leben und seinen Leib selbst Gott zum Opfer dargebracht. David sprach also diese Worte nur als Vorbild Christi. Aehnlich **Theodoret**: *ταύτην μέντοι τὴν φωνὴν ὁ μακάριος λαμβάνει Παῦλος εἰς τὸν δεσπότην Χριστὸν, καὶ μάλα εἰκότως· τῆς γὰρ ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν ἀπαρχὴ καὶ πρώτῳ* (lies *αὐτῷ πρώτῳ*) *πρέπει τὰ ἡμέτερα λέγειν καὶ ἐν αὐτῷ προτυποῦν ἃ παρ' ἡμῶν προσήκει γενέσθαι.* — V. 6. *ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας* entspricht dem hebräischen עוֹלָה וַחֲטָאָה. Das חֲטָאָה, „Sündopfer", übersetzt die LXX mehrfach kurzweg durch *περὶ ἁμαρτίας* und daher die Vulgata pro peccato statt sacrificium pro peccato. — V. 7. Von *ἰδοὺ ἥκω* hängt der Infinitiv *τοῦ ποιῆσαι* ab. Diese Construktion des Infinitivs mit *τοῦ*, um die Absicht auszudrücken, ist in der h. Schrift nicht selten, besonders beim h. Paulus und Lukas; kommt aber auch bei den besten Profanschriftstellern vor. Die ältern Philologen ergänzten *ἕνεκα* oder *χάριν*, was aber nicht nothwendig ist (vgl. **Win.** Gram. §. 45. 4). — Die Worte *ἐν κεφαλίδι... ἐμοῦ* sind als

Parenthesen zu fassen und entsprechen dem hebräischen בִּמְגִלַּת־ סֵפֶר כָּתוּב עָלָי, „in der Buchrolle ist es mir vorgeschrieben.“ Unter „Buchrolle“ haben wir dann zunächst das Gesetzbuch, den Pentateuch, zu verstehen. In dem Munde Davids haben also diese Worte den Sinn: „Siehe ich komme, o Gott, deinen Willen zu thun, wie es mir im Gesetzbuche vorgeschrieben ist.“ Da nun aber die LXX das hebräische עָלָי mit περὶ ἐμοῦ übersetzt, so lag es nahe bei der Anwendung, die unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, diese Worte auf die alttestamentlichen Weissagungen vom Messias überhaupt zu beziehen. Und von diesen Weissagungen des A. T. müssen hier diese Worte verstanden werden. κεφαλίς bezeichnet eigentlich das „Knöpfchen“ an dem Stabe, um den das Buch gerollt wurde, dann die „Rolle“ selbst. Die LXX übersetzt das hebräische מְגִלָּה, volumen, gewöhnlich durch κεφαλίς. ὁ θεός ist Vocativ, wie oben 1, 8. Vgl. Winer §. 29, 1.

V. 8 f. Hier gibt der h. Verfasser einen kurzen Commentar zu der angeführten Psalmstelle, die er fortan ganz als Worte Christi betrachtet. Er zerlegt die ganze Stelle ihrem Hauptinhalte nach in zwei Theile, stellt diese einander gegenüber und zieht dann daraus den Schluß: „Indem er zuerst sagt: „„Opfer und Gaben und Brand- und Sündopfer hast du nicht gewollt noch Gefallen daran gehabt““ — dergleichen nach dem Gesetze dargebracht werden — spricht er dann: „„Siehe ich komme, deinen Willen zu thun““ Er hebt das Erste auf, um das Zweite zu setzen.“ Der Sinn ist: Indem Christus in dem ersten Theile der Stelle sage, Gott wolle keine Opfer und Gaben, keine Brand- und Sündopfer, und hierunter nur die alttestamentlichen Opfer verstanden werden können, indem er dann in dem zweiten Theile das Opfer seines Willens anbiete, so erhelle daraus, daß Christus die alttestamentlichen Opfer aufhebe, und an deren Stelle das Opfer seines Willens setze. Mit andern Worten: die volle Erfüllung des göttlichen Willens durch Christum setzt die Aufhebung der Gültigkeit der alttestamentlichen Opfer nothwendig voraus.

V. 10. „Und in diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal." Die Präposition ἐν drückt hier die causa efficiens, das διά aber die causa meritoria aus. Wie überhaupt im N. T. das ganze Erlösungswerk auf den Vater zurückgeführt wird (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Eph. 1, 4—10), so auch hier. Der letzte Grund unserer Rechtfertigung und Heiligung liegt in dem Willen des Vaters. Indem Christus diesen Willen seines himmlischen Vaters zu dem seinigen machte, und im Gehorsam sich selbst (hier: „seinen Leib" in Beziehung auf die Psalmstelle) darbrachte, hat er uns ein für alle Mal die Heiligung erworben. ἐφάπαξ gehört zu ἡγιασμένοι und ist nur des Nachdrucks wegen ans Ende gesetzt. Wenn es zu προσφορᾶς gezogen werden sollte, wie Einige wollen, so müßte wohl der Art. τῆς wiederholt sein.

V. 11 ff. Das V. 10 Gesagte wird hier weiter erörtert. Das einmalige Opfer Christi wird nochmals mit den jüdischen immerfort sich wiederholenden Sündopfern verglichen und dann gezeigt, wie die durch das einmalige Opfer Christi für immer vollbrachte Heiligung der Menschen zusammenstimme mit der bereits oben (8, 8—12) aus Jeremias angeführten Verheißung des N. B. „Jeglicher Priester nämlich stehet täglich im Dienste, und bringet oftmals dieselben Opfer dar, welche niemals Sünden hinwegzunehmen vermögen. Dieser hingegen, nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht, hat sich für immer gesetzet zur Rechten Gottes, fortan erwartend bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden. Denn durch ein Opfer hat er für immer vollendet, welche geheiliget werden." — Da hier kein neuer Gedanke hinzugefügt, sondern bloß das vorher Gesagte erläutert wird, so nehmen wir das καί am besten in der Bedeutung von „nämlich." Die L. A. schwankt hier zwischen ἱερεύς und ἀρχιερεύς, da die äußern Zeugnisse für beide Lesarten fast von gleichem Gewichte sind und auch die innern Gründe hier keinen Ausschlag geben. Denn es ist ebenso wahrscheinlich, daß man wegen des καθ᾽ ἡμέραν

das ἀρχιερεύς in ἱερεύς verwandelte, als daß man nach der Analogie von 5, 1 und 8, 3 ἱερεύς in ἀρχιερεύς veränderte. Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Grunde derselbe. Denn lesen wir ἀρχιερεύς, so müssen wir den Hohenpriester wegen des καθ' ἡμέραν als den Repräsentanten der ganzen Priesterschaft fassen. Lesen wir aber ἱερεύς, so müssen wir dieses Wort kollektivisch fassen und ebenfalls von der ganzen Priesterschaft überhaupt, den Hohenpriester eingeschlossen, verstehen. Die beiden VV. 11 und 12 stehen im fortwährenden Gegensatze. Dem ἕστηκε steht zuerst das ἐκάθισε gegenüber: der alttestamentliche Priester stand beim Tempeldienste, und drückte durch dies Stehen sein Verhältniß als das eines Dieners aus; Christus aber sitzt als Herrscher. Ferner steht dem καθ' ἡμέραν das εἰς τὸ διηνεκές, welches wir am besten zu ἐκάθισεν ziehen, entgegen: die alttestamentlichen Priester standen täglich von Neuem; Christus aber hat sich bleibend gesetzt. Endlich bildet τὰς αὐτάς einen Gegensatz zu μίαν... die jüdischen Priester brachten oftmals dieselben Opfer dar; Christus aber hat ein Opfer dargebracht, welches für immer genügt. — V. 13. In den Worten: „bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden", liegt eine Anspielung auf die bekannten Worte des Ps. 109 (110), 1. Christus ist mit seinem einen Opfer in das himmlische Heiligthum eingetreten, und hat sich dort als fortwährender Hoherpriester und Mittler der Menschen zur Rechten Gottes gesetzt, um fortan die Früchte seines einen Opfers Allen zuzuwenden und Alle im Glauben sich zu unterwerfen. Ist dieses geschehen, hat er alle seine Feinde unterworfen und alle widerstrebenden Mächte und zuletzt auch den Tod vernichtet, dann wird auch sein Mittleramt aufhören, und Gott der Vater wird wieder, wie der Apostel 1. Kor. 15, 28 sagt, „Alles in Allem" sein, d. i. das Reich des Erlösers wird dann aufhören und das Reich Gottes wieder eintreten.

V. 14. Das γάρ bezieht sich auf das εἰς τὸ διηνεκές ἐκάθισεν V. 12, welches hier näher begründet wird: Christus sitzt fortwährend zur Rechten des Vaters und hat nicht nöthig, wie die irdischen Priester, aus dem himmlischen Heiligthume wieder herauszutreten, um dann von Neuem wie-

der mit seinem Blute hineinzugehen, „denn durch ein Opfer hat er Alle, welche je geheiliget werden, vollendet", und an uns liegt es nun, die Früchte dieses einen und für immer gültigen Opfers uns anzueignen. — Das Particip. Präsens ἁγιαζομένους bezeichnet die beständige Fortdauer und umfaßt alle Zeiten: Alle, die je geheiliget sind und geheiliget werden, sind und werden dies nur durch das eine Versöhnungsopfer Christi.

V. 15 ff. Daß das eine Opfer Christi für immer genüge, wird hier zuletzt noch aus dem bereits oben 8, 8—12 angeführten Ausspruch des Propheten Jeremias 31, 31—34 nachgewiesen. „Zeuge ist uns aber auch der h. Geist. Denn nachdem er gesagt hat: „„Das ist der Bund, den ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen"", spricht der Herr: „„Geben werde ich meine Gesetze in ihre Herzen, und auf ihr Inneres werde ich sie schreiben; und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht mehr gedenken.''' In dem τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον wird der folgende Ausspruch auf seine letzte Quelle zurückgeführt. Der Verfasser zerlegt die Weissagung in zwei Theile; allein die Interpreten sind nicht einig, was zum ersten und was zum zweiten Theile gehöre. Da der V. 17 den eigentlichen Gedanken, worauf es hier ankommt, enthält, und das λέγει κύριος auch beim Propheten steht, so lassen Einige den zweiten Theil erst mit V. 17 beginnen und ergänzen davor ein ὕστερον λέγει oder τότε εἴρηκεν, was wirklich mehrere jüngere Handschriften lesen. Allein da das διδοὺς νόμους... schon zur Charakterisirung des N. B. gehört, so ist es besser mit λέγει κύριος den zweiten Theil zu beginnen und anzunehmen, daß der Verfasser diese Worte als eigene Citationsformel gebraucht.

V. 18. Hier der Schluß aus V. 17: „Wo aber Vergebung derselben, da findet kein Opfer für Sünde mehr Statt" d. h. hat Gott, wie der Prophet sagt, unsere Sünden vergessen, so hat er sie auch vergeben. Wo aber die Sünden vergeben sind, da hört die fortwährende Sühne von selbst auf. τούτων bezieht sich auf das vorhergehende ἁμαρτιῶν und ἀνομιῶν.

Hiermit schließt der erste Haupttheil unsers Briefes. Der h. Verfasser hat jetzt seinen dogmatischen Beweis vollendet, hat gezeigt, daß der neue Bund rücksichtlich seines Mittlers, seines Hohenpriesters, seiner Cultusstätte und seines Opfers weit über den alten Bund erhaben sei. Auch Theodoret schließt hier den zweiten Tomus seines Commentars, und Theophylakt sagt an dieser Stelle: *ἀναπαύει μὲν τὸν δογματικὸν λόγον διδοὺς ἀναπαῦσαι τῷ ἀκροατῇ, εἰς τὸ ἠθικόν δὲ μεταβαίνει εὐκαιρότατα.*

Zweiter, paränetischer Theil.

(10, 19 — 13, 25.)

Der paränetische Theil des Briefes an die Hebräer, der sich enge an die vorhergehende dogmatische Erörterung anlehnt und fortwährend darauf zurückblickt, beginnt mit der Ermahnung zum treuen Festhalten am Glauben und an dem Bekenntnisse der christlichen Hoffnung. Um aber dieser Ermahnung mehr Kraft und Nachdruck zu geben, weiset der h. Verfasser seine Leser noch einmal, wie oben 6, 7 ff., hin auf das furchtbare Gericht, welches unfehlbar denjenigen treffen werde, der freiwillig gegen die erkannte Wahrheit sich verstocke und vom Glauben abfalle. Er erinnert sie dann an den Leidenskampf, den sie bereits in der ersten Zeit ihrer Bekehrung zum Christenthume rühmlichst durchgekämpft haben; sie dürfen also auch für die kurze Zeit, die noch zum Kampfe übrig ist, den Muth nicht sinken lassen hinblickend auf den herrlichen Lohn, der ihrer wartet. Denn feige Zaghaftigkeit führt zum Verderben, unerschütterlicher Glaube aber zum glorreichen Heile. Sofort geht der h. Verfasser dazu über, das eigentliche Wesen des Glaubens in wenigen aber treffenden Zügen zu charakterisiren, um daran die Erinnerung an die Glaubenshelden des alten Bundes zu knüpfen. An dem Beispiele ihrer Väter sollen sie lernen, was es heiße, fest an Gott glauben und in aller Leidensnoth auf ihn allein vertrauen. Jenen tapfern Zeugen der Vorzeit sollen sie an Glaubensmuth gleichzukommen suchen, mit gleicher Ausdauer sollen sie ausharren in dem Kampfe, der auch ihnen noch bevorsteht. Besonders aber müssen sie hinblicken auf Christus, das höchste Muster der Geduld, und wohl bedenken, daß alle Leiden, die uns hienieden treffen, in der

Hand Gottes Mittel sind zu unserm Heile und sichere Zeichen seiner väterlichen Liebe gegen uns. Nachdem der h. Verfasser dann noch einmal auf die Furchtbarkeit des Abfalls vom Glauben hingewiesen hat, fügt er einige specielle Ermahnungen zur Bruderliebe, zur Gastfreundschaft, Keuschheit u. s. w. hinzu. Persönliche Nachrichten, Segenswünsche und Grüße bilden den Schluß des Ganzen.

§. 10. Ermahnung zum festen Glauben und Warnung vor Abfall.

10, 19 — 39.

V. 19—25. „Da wir nun, Brüder, Zuversicht haben auf den Eingang in's Allerheiligste mit dem Blute Jesu, welchen er uns eingeweiht hat als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang d. i. durch sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes, so lasset uns hinzutreten mit wahrhaftem Herzen in der Fülle des Glaubens, besprengt an den Herzen und gereiniget vom bösen Bewußtsein und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser; lasset uns festhalten das Bekenntniß unserer Hoffnung unbeugsam (denn treu ist der, welcher die Verheißung gegeben hat) und uns einander ansehen zur Anreizung zur Liebe und zu guten Werken, indem wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie Etlicher Gewohnheit ist, sondern uns ermahnen, und das um so mehr, als ihr den Tag nahen sehet." — Durch die Partikel *οὖν* wird diese Ermahnung enge an die vorhergehende Lehre vom Opfer Christi angeschlossen (vgl. 4, 14). Der Genitiv *τῶν ἁγίων* steht auch hier wie 9, 8 statt: *εἰς τὰ ἅγια*. Unter *τὰ ἅγια* ist aber auch hier wieder das Allerheiligste d. i. der Himmel zu verstehen. Das *ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ* kann zuerst mit *παῤῥησίαν ἔχοντες* verbunden werden; dann ist der Sinn: da wir wegen des einmal für uns vergossenen Blutes Christi die Zuversicht haben, in das Allerheiligste einzutreten, da unsere Zuversicht in dem Blute Christi gegründet ist... Bes-

ser ist es jedoch, den Ausdruck mit *εἴσοδον* zu verbinden; dann liegt darin wiederum eine Anspielung auf den altte-stamentlichen Opferkultus. Wie im A. B. der Hohepriester nicht ohne Blut in's Allerheiligste treten durfte (9, 7), so dürfen auch wir nicht ohne Blut uns dem wahren Gnaden-throne Gottes nahen. Anstatt aber, daß der jüdische Ho-hepriester mit fremdem Blute, mit Thierblut, eintrat, gehen wir ein mit dem kostbaren Blute Christi, welches er uns geschenkt hat, und welches wir im Glauben und in dem al-lerheiligsten Meßopfer zu dem Unsrigen machen. Mit diesem Blute können wir in gläubiger Zuversicht in das himmlische Heiligthum eintreten. — V. 20. Das Relat. *ἥν* bezieht man am natürlichsten auf das vorhergehende *εἴσοδον*, „Eingang"; jedoch kann man es auch, wie die Vulgata thut, mit dem folgenden *ὁδόν* verbinden: „welchen Weg, den neuen und lebendigen, er uns geweiht hat" ...; oder noch deutlicher kann man es mit Erasmus so übersetzen: ea via, quam dedicavit nobis recentem ac viventem. Ueber *ἐγκαινί-ζειν* vgl. 9, 18. *πρόσφατος* von *πρό* und *σφάζω* oder *σφάττω* heißt eigentlich „kurz zuvor, frisch geschlachtet"; dann überhaupt „neu, frisch"; vom Wege gebraucht bezeich-net es einen noch unbetretenen, eben erst geöffne-ten Weg. Christus ist unser Vorgänger und Führer geworden, er hat uns den Weg zum Himmel, der seit dem Sündenfalle verschlossen war, wieder geöffnet und durch sein Blut ihn eingeweiht; er ist selbst der Erste darauf gewan-delt. Daß der h. Verfasser hier das ungewöhnliche Wort *πρόσφατος* und nicht etwa *νέος* gebraucht, ist gewiß nicht ohne Bedeutung. Wahrscheinlich liegt darin eine Anspie-lung auf den Tod, durch welchen Christus selbst für uns zu einem neuen Wege wurde. — Das *ζῶσαν* ist nicht gleich-bedeutend mit *ζωοποιοῦσαν* „zum Leben führend" oder mit *μένουσαν* „bleibend", wie es der h. Chrysostomus nimmt, sondern behält hier seine ursprüngliche Bedeutung „lebendig." Christus, der da bleibet Hoherpriester in Ewigkeit, ist selbst der Weg, auf welchem wir in das himmlische Allerheiligste eintreten; denn er sagt selber von sich Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Vor *διὰ τοῦ καταπετάσματος* können wir der Deutlichkeit halber

ἄγουσαν ergänzen: „der da führt durch den Vorhang..." Christi Fleisch d. i. sein Leib wird hier der Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten genannt, wiederum in Beziehung auf das jüdische Heiligthum. Wollte nämlich der jüdische Hohepriester in's Allerheiligste eintreten, so mußte zuerst der Vorhang weggenommen werden, um den Weg zum Gnadenstuhle frei zu machen. Ebenso mußte bei unserm Hohenpriester, bei Christus, bevor er in's wahrhafte Allerheiligste eingehen konnte, die sinnliche Hülle, welche seine Gottheit barg, sein Fleisch, weggenommen werden. Daher zerriß auch nach Matth. 27, 51 der Vorhang vor dem abbildlichen Allerheiligsten des Tempels, um anzuzeigen, daß jetzt auch der Vorhang vor dem urbildlichen Allerheiligsten, dem Himmel, nämlich das Fleisch Christi, gleichsam zerrissen und somit unserm Hohenpriester und mit ihm uns Allen der Eingang in dasselbe geöffnet sei. Aber dieser Eingang geht für Alle doch immerhin noch durch sein Fleisch; Christi verklärte Menschheit ist noch immer der wiewohl geöffnete Vorhang, durch welchen allein wir uns der Gottheit nahen können. Daraus folgt für das praktische Leben der wichtige Grundsatz, daß jene Ascese, welche will, daß wir den Menschen in Christo ganz außer Acht setzen und uns unmittelbar in die Gottheit versenken sollen, eine durchaus falsche ist. — V. 21. ἱερέα μέγαν ist hier nicht = ἀρχιερέα, sondern μέγας soll die Erhabenheit des neutestamentlichen Hohenpriesters ausdrücken (vgl. 4, 14). Unter οἶκος τοῦ θεοῦ ist hier nicht, wie oben 3, 2, die Gesammtheit der Gläubigen, welche gleichsam die Familie Gottes bilden, die Kirche, zu verstehen, sondern das himmlische Heiligthum, das eigentliche בֵּית יְהוָה, über welches Christus als Hoherpriester waltet, wie der jüdische Hohepriester über die abbildliche Wohnung Gottes, das h. Gezelt. So Theophylakt. — V. 22. Zu dem προσερχώμεθα ist entweder nach 7, 25 τῷ θεῷ oder nach 4, 16 τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος zu ergänzen: „Lasset uns hinzutreten zu Gott oder zu seinem Gnadenthrone." Uebrigens entspricht das προσέρχεσθαι sowie das gleichbedeutende ἐγγίζειν ganz dem hebräischen Worte קָרַב, welches der terminus solennis war für das Hinzutreten zum Heiligthume mit Opfern. Auch hier müssen wir also das

Wort von dem Hinzutreten mit dem Opfer Christi, dem einzigen Opfer, welches der Christ hat, verstehen. Zu dem himmlischen Heiligthume dürfen wir aber mit dem Opfer Christi nur hinzutreten: 1) μετὰ ἀληθινῆς — πίστεως. Die ἀληθινὴ καρδία bildet den direkten Gegensatz zur ὑπόκρισις, Heuchelei, und bezeichnet die in sich wahre, aufrichtige und einfältige Gesinnung, die mit der Armuth im Geiste d. i. mit der Demuth genau zusammenhängt. Die πληροφορία πίστεως bezeichnet aber den vollen, festen und unerschütlichen Glauben, wodurch wir das Opfer Christi uns aneignen. Wir sollen hinzutreten 2) ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας und λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ. Wir ziehen hier am besten beide Participia zu dem Verbum προσερχώμεθα und nicht das καὶ λελουμένοι zu dem folgenden κατέχωμεν, wozu man durch die Versabtheilung verführt werden könnte. Die Construktion ῥεραντισμένοι mit ἀπὸ ist eine constructio praegnans. In dem Verbum ῥαντίζειν liegen die beiden Begriffe „besprengen" und „durch Besprengung reinigen." Also: „besprengt an den Herzen und gereiniget vom bösen Bewußtsein" d. i. vom Bewußtsein der Sünde. Uebrigens spielt der h. Verfasser hier an auf die Reinigung der levitischen Priester, welche mit Blut und Wasser geschah. Mit Blut wurden Aaron und seine Söhne bei ihrer ersten Einweihung zum Dienste besprengt (vgl. 2. Mos. 29, 21; 3. Mos. 8, 30). So sind auch wir geistig gereiniget durch die innerliche Besprengung mit dem Blute Christi, welche dadurch geschieht, daß wir unsere Sünden erkennend, bereuend und beichtend mit Glauben in den Kreuzestod Christi eingehen. Ferner mußten die alttestamentlichen Priester, so oft sie ins Heiligthum gingen, an Händen und Füßen gewaschen sein (2. Mos. 30, 20 ff. 40, 30 ff.); namentlich mußte der Hohepriester am großen Versöhnungstage, ehe er ins Allerheiligste ging, seinen Leib in Wasser baden (3. Mos. 16, 4). So müssen auch im N. B. diejenigen, welche sich Gott nahen wollen, gewaschen sein mit reinem d. i. reinigendem Wasser durch das Bad der Wiedergeburt, durch die Taufe. — B. 23. 24. Mit der Einfalt und Reinheit des Herzens und mit dem festen Glauben verbindet der h. Verfasser hier 3)

die unerschütterliche Hoffnung und die thätige Liebe und hat so den ganzen Kreis der christlichen Grundtugenden genannt. Ueber ὁμολογία τῆς ἐλπίδος bemerkt Estius richtig: confessionem spei vocat ipsam fidei confessionem; non quod fidem eum spe confundat, sed quia, qui in baptismo fidem confitetur, simul etiam profitetur ea, quae sperat, nempe remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. In der Parenthese πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος wird das ἀκλινῆ begründet. Unsere Hoffnung soll unerschütterlich und unbeugsam sein; denn ihr Grund ist die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes, die nicht wankt. Der h. Verfasser ermahnt seine Leser, daß sie sich gegenseitig zur Liebe und zu guten Werken, welche die Früchte der Liebe sind, anregen sollen; ein heiliger Wetteifer in der thätigen Liebe soll sich unter ihnen kundgeben, damit so der Eine durch das Beispiel des Andern entzündet werde. (παροξυσμός kommt sonst im N. T. nur in dem schlimmen Sinne von „Erbitterung" vor; vgl. Apstg. 15, 39 und das Zeitw. 1. Kor. 13, 5.) Zu diesem Behufe empfiehlt er ihnen dann V. 25 den Besuch der gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen und die brüderliche Ermahnung. Das ἐπισυναγωγή versteht man nämlich mit den griechischen Interpreten am besten von den gottesdienstlichen Versammlungen, in welchen die gegenseitige Ermunterung zur Liebe und zu guten Werken am besten stattfinden konnte. Die meisten lateinischen Exegeten nehmen ἐπισυναγωγή (Vulg. collectio) von der christlichen Gesellschaft d. i. von der Kirche überhaupt, und fassen dann das Ganze wegen des Folgenden als eine Warnung vor Abfall von der Kirche. Allein zu dieser Erklärung paßt weder das ἑαυτῶν (aggregationem nostri mutuam, Erasmus) noch auch das καθὼς ἔθος τισίν, denn der Abfall von der Kirche kann doch wohl nicht zur Gewohnheit werden. Auch läßt sich die erste Erklärung ganz gut mit der folgenden Warnung vor Abfall vereinigen. Denn aus der Lässigkeit im Besuche des Gottesdienstes konnte gar leicht zuletzt förmlicher Abfall vom Glauben entstehen. Der h. Verfasser will, die Leser sollen um so mehr sich gegenseitig ermuntern und ermahnen, „als sie den Tag herannahen sehen." Unter ἡμέρα können wir

hier nur den Tag der Wiederkunft des Herrn zum Gerichte verstehen, welcher Tag im N. T. ἡμέρα κυρίου oder ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, oder auch wie hier bloß ἡμέρα genannt wird (vgl. Joh. 8, 56; 1. Kor. 3, 13). Bei den großen Fortschritten, welche das Christenthum in den ersten Zeiten machte, und bei ihrer glühenden Sehnsucht nach dem Heilande, dachten die ersten Christen den Tag der Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend. Und da damals vor dem letzten Kriege das jüdische Land von so manchen Trübsalen heimgesucht wurde, da überall Aufstände und Unruhen ausbrachen, von denen auch die Gläubigen viel zu leiden hatten, so erblickten diese darin die Vorzeichen des letzten Gerichts; sie glaubten in diesen Erscheinungen jene Zeichen der Zeit zu sehen, von denen der Herr Matth. 24, 33 vorausgesagt hatte, daß sie seiner Wiederkunft vorhergehen würden. Hierauf bezieht sich das βλέπετε ἐγγίζουσαν.

V. 26 ff. Bei der vorhergehenden Warnung vor Lauheit im Besuche der gottesdienstlichen Versammlungen dachte der h. Verfasser an die Möglichkeit, daß diese Lauheit Manche sogar bis zum Abfalle vom Glauben führen könnte. Deßhalb weiset er noch einmal seine Leser hin auf die schrecklichen Folgen, welche eine Verstockung gegen die erkannte Wahrheit nach sich ziehe: „Denn wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so bleibt für Sünden kein Opfer mehr; vielmehr eine schreckliche Erwartung des Gerichts und Grimm des Feuers, welches die Widersacher verzehren wird." Diese Stelle ist ganz ähnlich der oben 6, 4—8 bereits vorgekommenen. Beide Stellen ergänzen und erläutern sich gegenseitig. Bei dem ἁμαρτανόντων ἡμῶν denkt der Verfasser nicht an Sünde überhaupt, sondern an die Sünde κατ' ἐξοχήν, nämlich den Abfall vom Christenthume. Der Hauptnachdruck liegt hier auf ἑκουσίως und μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Ersteres bezeichnet: „vorsätzlich" d. i. mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit; Letzteres aber: gegen besseres Wissen und gegen die innere volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums. Das μετὰ τὸ λαβεῖν erhält seine nähere Exposition 6, 4 und 5

in den Worten: *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας... αἰῶνος.* Dem dortigen *ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* entspricht hier das *οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία.* Wie wir aber dort bemerkten, daß die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung solcher Menschen, welche die Gnade und Wahrheit des Christenthums einmal in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, weder der Allmacht Gottes noch auch der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben, widerspreche, sondern der Grund hiervon lediglich in den Menschen selbst liege, die sich gegen die Wirkungen der Gnade verschließen und verhärten; ebenso ist es auch hier. Der Grund, warum es für solche, die vorsätzlich nach erkannter Wahrheit vom Glauben abfallen, kein Opfer mehr gibt, liegt nicht in der Unwirksamkeit des einen Opfers Christi, denn dies genügt für alle Sünden; sondern in den Menschen selbst. Der Früchte des Opfers Christi kann Niemand theilhaftig werden, als nur derjenige, welcher mit reumüthigem und gläubigem Herzen in das Opfer Christi eingeht und sich dasselbe aneignet. Es liegt aber eben in der Natur der hier beschriebenen Sünde, daß der Mensch, der sie begeht, dies nicht will. In seinem freiwilligen Abfall vom Glauben liegt eben eine thatsächliche Verachtung des Opfers Christi. Wir lesen 4. Mos. 15, 27 folgende Verordnung, die unser h. Verfasser gewiß hier im Auge gehabt hat: „Wenn ein Mensch sündigt aus Versehen (בִּשְׁגָגָה d. i. aus Unwissenheit, Schwachheit, Uebereilung; LXX *ἀκουσίως*), so soll er eine Ziege darbringen als Sündopfer... Wer aber sündiget mit aufgehobener Hand (בְּיָד רָמָה d. i. mit Frevel, vollem Bewußtsein und Ueberlegung = *ἑκουσίως*), der lästert Jehova, und diese Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke." Wie es also im A. B. für die ganz vorsätzlichen frevelhaften Sünden kein Sündopfer mehr gab, weil derjenige, der sie beging, von Jehova abfiel und von seinem Bunde sich freiwillig ausschloß, so ist es auch hier. Wer vorsätzlich vom Glauben und damit auch von der Kirche, in welcher Christus und sein Erlösungsopfer sich fortsetzt, abfällt, für den gibt es kein Opfer mehr, welches seine Sünden tilgen könnte. Im Grunde sagt also unser Verfasser hier nichts Anderes, als was wir durch den Satz: Extra

ecclesiam nulla salus ausdrücken. — V. 27. Zu dem φοβερὰ δὲ ἐκδοχὴ ist aus dem Vorhergehenden ἀπολείπεται zu ergänzen. τὶς bei Adjektiven der Qualität und Quantität dient häufig zur Verstärkung, indem es gleichsam das Unaussprechliche bezeichnet. So auch hier φοβερὰ δέ τις ἐκδ. eine recht oder gar furchtbare Erwartung. (Win. Gram. §. 25. 2. c.) Der h. Verfasser sagt hier nicht: „wohl aber bleibt übrig ein gar furchtbares Gericht", sondern „eine gar furchtbare Erwartung des Gerichts." Durch diese subjektive Wendung will er ausdrücken, daß derjenige, welcher gegen sein besseres Wissen und Gewissen vom Glauben abfalle, in dem Bewußtsein seines Frevels bereits den Schrecken des künftigen Gerichts in sich trage, in dem nagenden Wurm seines Gewissens bereits einen Vorgeschmack habe von jener ewigen Qual, die seiner wartet. Das πυρὸς ζῆλος übersetzen Einige durch „Feuereifer" und verstehen dies vom Zorne Gottes, der über die hartnäckigen Sünder dereinst losbrechen wird. Nach dieser Fassung läge der Hauptbegriff in ζῆλος und der Genitiv πυρὸς hätte nur adjektivische Bedeutung. Da aber das folgende Particip μέλλων sich grammatisch nicht nach ζῆλος, sondern nach πυρός richtet, so erhellt daraus, daß der Hauptbegriff in diesem Worte liegt. Es ist also darunter das höllische Feuer zu verstehen, dem in rhetorischer Personifikation „Eifer" oder „Grimm" zugeschrieben wird, um die Heftigkeit desselben zu bezeichnen.

V. 28. 29. „Hat Jemand das Gesetz Mosis aufgehoben, so stirbt er ohne Erbarmen bei zwei oder drei Zeugen: einer wie viel schlimmern Strafe, meint ihr, wird der werth geachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes, worin er geheiliget ward, unrein geachtet und den Geist der Gnade gehöhnt hat?" Der h. Verfasser macht hier wieder seinen gewöhnlichen Schluß a minori ad maius, und der Sinn dieser beiden VV. ist kurz der: Wenn schon der Abfall vom A. B. den körperlichen Tod nach sich zog, um wieviel schärfer wird der Abfall vom N. B. bestraft werden. In dem δοκεῖτε appellirt der Verfasser an das eigene Urtheil der Le-

fer. — V. 28 hat der Verfasser ohne Zweifel die Verordnung 5. Mos. 17, 2—7 im Auge, wornach der Götzendiener, also der von Jehova und seinem Gesetze völlig Abgefallene, auf Aussage zweier oder dreier Zeugen zum Thore hinausgeführt und dort gesteiniget werden sollte. Das ἀθετήσας hat die Vulgata richtig durch irritam faciens gegeben; denn es ist hier nicht von einer einzelnen Uebertretung eines speciellen Gesetzes die Rede, sondern von der Aufhebung des ganzen Gesetzes, welche durch Abfall von Jehova und seinem Bunde geschah. — V. 29 sagt der Verfasser nicht: „einer um wie viel schlimmeren Strafe wird derjenige werth geachtet werden, welcher vom N. B. abfällt"; sondern um seine Leser noch nachdrücklicher vom Abfalle abzuschrecken, legt er ihnen auseinander, was thatsächlich in einem solchen Abfalle liege. Wer vorsätzlich vom Glauben und von der Kirche abfällt, der tritt a) den, der in der Kirche sich fortsetzt, mit Füßen d. h. er behandelt ihn als eine unbrauchbare Sache, die man wegwirft und mit Füßen tritt. Und der, den er so auf's Aeußerste verschmäht und verhöhnt, ist der Sohn Gottes selbst. Estius: Extremi contemptus iudicium est, conculcare quempiam; infandi autem sceleris, id committere in filium Dei. Statt καταπατεῖν steht in der Parallelstelle 6, 6 παραδειγματίζειν. — Wie der A. B. durch Thierblut, so ist der N. B. eingeweiht durch das Blut Christi, welches, selbst heilig, die Kraft hat, den Menschen zu heiligen. Wer also von diesem Bunde abfällt, der zeigt b) durch die That, daß er dieses Blut Christi für ein gemeines, wie jedes andere, und für unkräftig zur Heiligung halte, da er doch selbst dadurch geheiligt ist. — Wer nach einer vollen Erkenntniß der Wahrheit vom Glauben abfällt, der verhöhnt endlich c) den Geist der Gnade d. i. den h. Geist, der da ist der Spender der Gnade, welche Christus uns erworben hat. Denn zu einer wahren und lebensvollen Erkenntniß der christlichen Wahrheit kann der Mensch nur gelangen, wenn der h. Geist ihn erleuchtet, wenn das äußere Wort der Kirche durch das innere Zeugniß des h. Geistes besiegelt wird. Wer also nach erkannter Wahrheit gegen dies innere Zeugniß des h. Geistes vom Glauben abfällt, der verhöhnt diesen h. Geist,

zeiht ihn gleichsam der Lüge, begeht somit eine Sünde wider den h. Geist; und von dieser Sünde sagt unser Heiland, daß sie weder in diesem noch im andern Leben werde vergeben werden.

V. 30 „Denn wir kennen ja den, der gesagt hat: „„Mein ist die Rache, ich will vergelten““; und wiederum: „„der Herr wird sein Volk richten.““ Zur Begründung der im vorigen V. angedroheten Strafe werden hier zwei Aussprüche der h. Schrift angeführt. Der Verfasser leitet diese Aussprüche ein mit den Worten: οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα, und deutet damit auf die Erfahrungen früherer Zeit hin, welche bereits bewährt haben, daß Gott seine Aussprüche erfüllt (vgl. 2, 2. Gal. 6, 7). Die erste Stelle ist aus 5. Mos. 32, 35, aber weder genau nach dem Urtexte noch auch nach der LXX, sondern frei citirt; ihr Sinn ist: Mir steht es zu, zu strafen, und ich werde die Strafe ausführen. Das λέγει κύριος, was Lachmann hinter ἀνταποδώσω aufgenommen hat, fehlt in mehreren Handschriften und auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus Röm. 12, 19, wo eben dieselbe Stelle mit den nämlichen Worten citirt wird, herübergenommen. Die zweite Stelle findet sich gleich nach der vorhergehenden 5. Mos. 32, 36. Das κρινεῖ, hebräisch יָדִין, nehmen Estius u. A. in dem Sinne von „Recht schaffen“: Gott wird seinem Volke gegen seine Widersacher Recht schaffen. Allein auch die erste Bedeutung „richten“ gibt hier einen guten Sinn und paßt besser zum ganzen Zusammenhang: Auch über die Genossen seines eigenen Volkes wird Gott Gericht halten und diejenigen ausscheiden, welche demselben nicht wahrhaft angehören.

V. 31. Der h. Verfasser schließt seine Warnung vor Abfall vom Glauben mit dem ernsten Ausrufe: „Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!“ ζῶντος steht hier wieder, wie 3, 12, mit besonderm Nachdrucke. Der menschliche Richter kann höchstens mit dem Tode bestrafen, und kann seine Strafe nicht über den Tod hinaus ausdehnen; Gott aber als der ewig Lebende kann ewig bestrafen. Daher sagt auch der Heiland beim Luk. 12, 4. 5: „Fürchtet euch nicht vor denen, welche

den Leib tödten, und darnach nichts mehr thun können. Fürchtet den, welcher, nachdem er getödtet hat, auch Macht hat, in die Hölle zu werfen." Wenn nun David 2. Kön. 24, 14 sagt: „Besser ist es, daß ich falle in die Hände Gottes, als in die Hände der Menschen", so widerspricht dies unserer Stelle nicht. Denn David sprach diese Worte im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, die dem bußfertigen Sünder eine sichere Zufluchtsstätte ist; hier aber ist die Rede von verstockten Sündern, welche der unerbittlichen Gerechtigkeit Gottes anheimfallen.

V. 32 ff. Ganz ähnlich wie der h. Verfasser 6, 10 von dem schneidendsten Ernste zur sanftesten Milde übergeht, geht er auch hier in rascher Wendung von der ernsten Warnung vor Abfall dazu über, seine Leser auf ihre frühern Beweise von Standhaftigkeit und Liebe zurückzuweisen, um sie so zum muthigen Festhalten am Glauben zu ermuthigen. Die ganze Wendung zeugt von dem feinen, psychologischen Takte unsers Verfassers. „Erinnert euch aber der frühern Tage, in welchen ihr nach eurer Erleuchtung großen Leidenskampf bestanden habet, indem ihr theils durch Beschimpfungen und Drangsale zum Schauspiel wurdet, theils Solchen, denen es also ging, Theilnahme bewiesen habet." — Bei der Erinnerung an die Leiden und Drangsale, welche die Leser in der ersten Zeit nach ihrer Erleuchtung d. i. nach ihrer Bekehrung zum Glauben erduldet haben, hat der Verfasser wohl die ersten Christenverfolgungen im Auge, wie sie nach der Steinigung des Stephanus von Zeit zu Zeit in Jerusalem und in der Umgegend ausbrachen. — V. 33. *τοῦτο μέν — τοῦτο δέ* „theils — theils" ist klassisch, kommt aber im N. T. nur hier vor. *θεατρίζειν* oder gewöhnlich *ἐκθεατρίζειν* eigentlich: „auf's Theater bringen", dann: „der öffentlichen Beschimpfung Preis geben." Vgl. 1. Kor. 4, 9: *θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ.* — Wie die Leser ihre Theilnahme gegen Andere bewiesen, und worin ihre Leiden und Drangsale zum Theile bestanden haben, sagt der folgende V. 34: „Denn ihr habt sowohl den Gefangenen Mitleid bewiesen, als auch den Raub eurer Güter mit Freuden aufgenommen, wis-

send, daß ihr eine bessere Habe und eine bleibende habt." Der text. recept. liest hier τοῖς δεσμοῖς μου „ihr habt meinen Banden Mitleid bewiesen." Wäre diese LA. die richtige, so gäbe sie ein bedeutendes Argument ab für die paulinische Abfassung unsers Briefes. Allein die wichtigsten Codices, auch der h. Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius haben τοῖς δεσμίοις, was auch die meisten Uebersetzungen gelesen haben. Auch die Stelle 13, 3, wo der Verfasser ermahnt: μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων, spricht für diese LA. Leicht konnte δεσμίοις in δεσμοῖς korrumpirt und μού aus Erinnerung an paulinische Stellen z. B. Phil. 1, 13 hinzugefügt werden (vgl. Philem. V. 10, wo ebenfalls das μού späterer Zusatz ist). — Den Raub ihrer Güter haben die Leser nicht bloß geduldig, sondern sogar μετὰ χαρᾶς „mit Freuden" ertragen. Das μετὰ χαρᾶς erhält dann seine nähere Erläuterung in dem folgenden Participialsatze γινώσκοντες ... Mit Freuden dulden kann nur derjenige, der da weiß, daß alle um Gottes und Christi willen hienieden ertragene Leiden im andern Leben tausendfältig werden vergolten werden; der Ungläubige kann es höchstens zu einer stoischen Gefühllosigkeit bringen. Die „bessere und bleibende Habe", wovon hier die Rede ist, ist der Besitz der ewigen Seligkeit, vgl. Matth. 6, 19 f. Luk. 12, 33. Das μένουσαν steht am Ende des Nachdrucks wegen: statt der vergänglichen irdischen Güter wird ihnen eine bleibende Habe zu Theile werden. Was die LA. in diesem letzten Satztheile angeht, so hat der text. recept. ἑαυτοῖς, welches als Dat. commodi zu fassen, und am Ende ἐν οὐρανοῖς. Lachmann hat aber den Accusativ ἑαυτούς aufgenommen und das ἐν οὐρανοῖς gestrichen, und mit dieser LA. stimmt genau die Vulgata überein.

V. 35 f. „So lasset denn eure Zuversicht nicht fahren, welche große Belohnung gewährt; denn Ausdauer habt ihr nöthig, damit ihr durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheißung davontraget." Da die Leser schon in der ersten Zeit nach ihrer Bekehrung eine so große Standhaftigkeit bewiesen haben, so sollen sie auch fernerhin ihre freudige Zuversicht

(παῤῥησία) nicht verlieren, da diese Zuversicht, dieses feste Vertrauen auf Gott, herrlich werde belohnt werden, nämlich durch die Erfüllung ihrer Hoffnung. Denn, setzt der Verfasser, die vorhergehende Ermahnung begründend, V. 36 hinzu, Standhaftigkeit habt ihr nöthig, da Gott will, daß wir die Leiden und Bedrängnisse dieser Welt geduldig ertragen, und er nur dem standhaften Dulder den ewigen Lohn verheißen hat.

V. 37 f. Fernere Begründung der Ermahnung zur Standhaftigkeit durch Hinweisung auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Herrn, die der Verfasser mit einer prophetischen Stelle des A. T. in Verbindung bringt: „Denn noch eine kleine, kleine Weile, „„der da kommen soll wird kommen und nicht verziehen; mein Gerechter aber wird durch den Glauben leben, und wenn Einer sich zaghaft zurückzieht, so hat meine Seele kein Gefallen an ihm."" Der Ausdruck μικρὸν ὅσον ὅσον heißt eigentlich: „ein wenig, wie sehr, wie sehr!" d. i. ein ganz klein wenig. μικρόν ist Accusativ auf die Frage: wann? und die Wiederholung des ὅσον dient, um den Superlativ auszudrücken. Die LXX hat denselben Ausdruck Jes. 26, 20 als Uebersetzung des hebräischen Ausdrucks כִמְעַט־רֶגַע. ὁ ἐρχόμενος ist eine häufige Bezeichnung des Messias im A. T. (vgl. Dan. 7, 13. Zach. 9, 9. Mal. 3, 1). Wie der künftige Erlöser, auf welchen Israel harrte, nach Ps. 2, 2 „Messias", d. i. der Gesalbte, genannt wurde, so auch kurzweg „der Kommende." Vom A. T. ging diese Benennung dann in's N. T. über (vgl. Matth. 11, 3. Luk. 7, 19). Das Partic. Präsens ist in der Bedeutung des Futuri zu fassen; daher übersetzt die Vulgata: qui venturus est. Wiederum liegt in diesen Worten die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi ausgesprochen. Der Herr hatte (Matth. 24, 36) selber gesagt, den Tag und die Stunde des Gerichts wisse Niemand, auch die Engel nicht, als der Vater allein. Ueber die Zeit der Wiederkunft Christi hatten also die h. Schriftsteller des N. T. keine höhere Belehrung empfangen; und in den Drangsalen, welche die ersten Christen um des Glaubens willen zu erdulden hatten, und in der Liebe, wovon sie gegen ih-

ren Erlöser glüheten, wuchs ihre Sehnsucht und mit der Sehnsucht auch die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft. — Die Worte: ὁ ἐρχόμενος... ἐν αὐτῷ sind genommen aus Habak. 2, 3. 4. Dort ist die Rede von der Weissagung über die von Gott beschlossene Vernichtung der Chaldäer, der Feinde Israels. Der Prophet tief betrübt durch den scheinbaren Sieg der Gottlosen über die Gerechten und harrend auf die Rache Gottes steigt auf die Warte und sieht der Offenbarung Jehova's entgegen: „Auf meiner Warte", heißt es, „werd' ich stehen, werde mich stellen auf die Veste, und werde spähen zu schauen, was er mir sagen wird und was ich erwiedern werde zu meinem Beweise." Der Prophet empfängt nun das Orakel: „Und Jehova antwortete mir und sprach: Schreib das Gesicht und grabe es in die Tafeln, auf daß eile, der es liest (d. i. schreibe deutlich, daß der Leser es schnell lesen könne); denn noch ist das Gesicht (חָזוֹן) zur bestimmten Frist, aber es schnaubt zum Ende und täuschet nicht. Sollte es auch zögern, so harre sein; denn kommen wird es gewiß und nicht zurückbleiben." Diese letzten Worte, welche nach dem hebräischen Texte auf das prophetische Gesicht sich beziehen, hat die LXX durch ihre Uebersetzung: ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ, auf die erste Ankunft des Messias bezogen, und unser Verfasser deutet sie auf die zweite Ankunft, auf die Wiederkunft Christi am Ende der Tage. Die LXX sowohl als auch unser Verfasser konnten sich diese Beziehung erlauben; denn das specielle Gericht Jehova's über die Chaldäer, wovon in der prophetischen Stelle zunächst die Rede ist, war nur ein Vorbild und Vorspiel des allgemeinen Gerichts, welches bei der ersten Ankunft des Erlösers in der Ueberwindung der Sünde begann (vgl. Joh. 3, 19; 8, 12; 16, 8. 11) und in der völligen Ausscheidung und Bestrafung der Sünder bei der Wiederkunft Christi endet. Das Weltgericht vollzieht sich durch alle Jahrhunderte, tritt nur in einzelnen Perioden deutlicher hervor als in andern. — Die beiden Glieder des V's 38. stehen im Hebräischen und in der LXX in umgekehrter Ordnung. Im Hebräischen ist dieser V. sehr dunkel; wahrscheinlich müssen wir ihn so übersetzen: „Siehe! aufgeblasen (oder vermessen) und nicht recht

ist seine (des Gottlosen) Seele; der Gerechte aber wird durch seinen Glauben (d. h. durch seine gläubige Zuversicht auf die göttliche Verheißung) leben." Das Wort עֻפְּלָה, welches wir von עָפַל, tumuit, herleiten müssen und mit „aufgeblasen" übersetzt haben, hat die LXX wahrscheinlich von עָלַף, „bedecken, verhüllen", abgeleitet und mit *ἐὰν ὑποστείληται*, „wenn er sich scheu zurückzieht, sich zaghaft verbirgt", übersetzt, und statt נַפְשׁוֹ unsers jetzigen Textes muß die LXX נַפְשִׁי gelesen haben, da sie *ἡ ψυχή μου* übersetzt. Für unsern Verfasser aber war die Uebersetzung der LXX ganz passend, um zur Standhaftigkeit im Glauben und zum muthigen Bekenntnisse desselben zu ermahnen. Außer der Umstellung der Versglieder weicht unser Verfasser von der LXX noch darin ab, daß diese hat: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται*, „der Gerechte wird durch den Glauben an mich leben"; wohingegen wir hier nach der verbürgtesten LA. haben: *ὁ δὲ δίκαιός μου...* „mein d. i. der mir angehörende Gerechte wird durch den Glauben leben." Uebrigens ist nach dem ganzen Gedankengange *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* zu verbinden und nicht mit *δίκαιος*, wie Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.

V. 39. *εἶναι* mit dem Genitiv der Eigenschaft bezeichnet „angehören." Die Eigenschaft wird gleichsam als die Besitzerin gedacht, der Jemand als Eigenthum angehört. Also: „Wir gehören aber nicht dem zaghaften Zurückziehen, sondern dem Glauben zur Erwerbung des Lebens." Die Vulgata hat zu den Genitiven *ὑποστολῆς* und *πίστεως* ein *υἱοί* ergänzt: non sumus filii substractionis, sed fidei. Der Ausdruck *ὑποστολῆς* entspricht dem vorhergehenden *ὑποστείληται* und das *εἰς περιποίησιν ψυχῆς* dem vorhergehenden *ζήσεται*. Der Sinn ist demnach: Wir, die wir gläubig geworden und schon so manchen Leidenskampf für den Glauben ausgehalten, dürfen uns nicht zaghaft zurückziehen — dies würde uns zum Verderben gereichen, da es heißt, daß Gott an Solchen, die zaghaft sich zurückziehen, kein Gefallen habe —; sondern fest müssen wir am Glauben halten, um so das ewige Leben zu erwerben, da es wiederum heißt, daß der Gerechte durch den Glauben leben werde.

§. 11. Begriff des Glaubens und Beispiele des Glaubens aus dem A. T.

11, 1 — 40.

V. 1 ff. Der h. Verfasser hat im Vorhergehenden seine Leser zum standhaften Glauben ermahnt, theils durch Hinweisung auf die Natur und schrecklichen Folgen des Abfalls, theils durch Zurückweisung auf ihre früher bewiesene Standhaftigkeit im Leiden. Er hat dann gesagt, daß nur gläubiges Vertrauen und Festigkeit in demselben des verheißenen Lohnes theilhaftig mache, und die Worte des Propheten angeführt, daß der Gerechte durch den Glauben zum wahren Leben gelange. Zuletzt hat er diese Ermahnung geschlossen mit den Worten: „Wir gehören dem Glauben an zur Erwerbung des Lebens." Zur Erklärung dieser letzten Worte und zugleich zur Unterstützung der ganzen vorhergehenden Ermahnung geht nun der Verfasser dazu über, das Wesen des Glaubens zu erörtern und zu zeigen, wie im Glauben das Gehoffte (hier speciell das verheißene ewige Leben) im Keime schon enthalten sei, wie der Glaube seiner Natur nach auf das Unsichtbare gehe, und uns hiervon überzeuge. Alles dieses wird dann im Folgenden an konkreten Beispielen aus dem A. T. nachgewiesen. — Was nun zuerst die grammatische Auffassung des ersten V's angeht, so haben einige neuere Interpreten *ἔστι* in der Bedeutung: „es gibt", und *ὑπόστασις* und *ἔλεγχος* als Appositionen zu *πίστις* gefaßt. Sie setzen dann nach *πίστις* ein Komma und übersetzen: „Es gibt aber einen Glauben, eine Zuversicht dessen, was gehofft wird, eine Ueberzeugung von Dingen, die nicht gesehen werden." Hiernach will der Verfasser in diesem V. bloß das Vorhandensein eines solchen Glaubens, wie er ihn beschreibt, bezeugen und im Folgenden an alttestamentlichen Beispielen nachweisen. Für diese Deutung beruft man sich darauf, daß *ἔστι* an der Spitze des Satzes steht und *πίστις* keinen Artikel hat. Allein *ἔστι* kann auch als bloße Kopula im Anfange stehen und gibt dann der Rede einen besondern Nachdruck (vgl. 1. Tim. 6, 6. Luk. 8, 11. Matth. 13, 57 u. a. St.); und was die Weglassung des Artikels bei *πίστις* angeht, so stehen die Abstrakta

πίστις, ἀγαπή, δικαιοσύνη u. a. im N. T. häufig ohne Artikel (vgl. Win. Grammat. §. 18. 1). Am meisten aber spricht gegen diese Deutung der ganze Zusammenhang. Wie schleppend wäre es, wenn der h. Verfasser nach der ernsten Ermahnung zum Glauben und zum standhaften Verharren in demselben jetzt dazu überginge nachzuweisen, daß wirklich ein solcher Glaube existire, der eine volle Zuversicht von dem Gegenstande der Hoffnung und eine feste Ueberzeugung von Dingen, die wir nicht sehen, gewähre! Viel passender ist die Annahme, daß der h. Verfasser von der Nothwendigkeit des Glaubens, von welcher er vorher gesprochen, hier dazu übergehe, das eigentliche Wesen, die Natur des Glaubens zu erörtern. Wir nehmen also πίστις als Subjekt, ὑπόστασις und ἔλεγχος als Prädikat und ἔστι als Kopula. Es kommt dann hauptsächlich darauf an, die richtige Bedeutung der beiden Wörter ὑπόστασις und ἔλεγχος zu finden. Was nun zunächst das Wort ὑπόστασις angeht, so ist uns dieses schon zweimal in unserm Briefe vorgekommen: zuerst 1, 3, wo der Sohn χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ genannt wird; dann 3, 14, wo es heißt: „denn Genossen Christi sind wir geworden, wenn anders wir τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως bis zum Ende festbehalten.“ In der ersten Stelle haben wir das Wort in der Bedeutung von „Substanz, Wesen, οὐσία“ nehmen müssen; in der andern aber in dem Sinne von „Bestand, subsistentia.“ Außer diesen beiden Bedeutungen hat aber das Wort ὑπόστασις in der LXX häufig die Bedeutung: „feste Zuversicht, fiducia“, z. B. Ps. 39, 8; Ruth. 1, 12, wo es für das hebräische תּוֹחֶלֶת und תִּקְוָה steht. Alle drei Bedeutungen hangen innerlich genau zusammen und können hier angewandt werden. Uebersetzen wir zunächst: „der Glaube ist die Zuversicht dessen, was gehofft wird“, so paßt dieser Sinn recht gut zum ganzen Gedankengange. Vorher hat der h. Verfasser ermahnt, das Vertrauen und die Geduld festzuhalten; denn nur dadurch würden sie des verheißenen Lohnes theilhaftig werden, da es beim Propheten heiße, daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Dieser Glaube, fährt nun der Verfasser hier fort, ist eben die Zuversicht auf das, was gehofft wird, was also noch in der

Zukunft liegt, wie z. B. die vollständige Erscheinung des verheißenen Heiles bei der glorreichen Wiederkunft Christi. — Nehmen wir ὑπόστασις in seiner ersten ursprünglichen Bedeutung von „Unterlage, Fundament, Subsistenz", so gibt auch diese hier einen guten Sinn: der Glaube ist die Unterlage, das Fundament des Gegenstandes, auf welche unsere Hoffnung gerichtet ist; denn was gehofft werden soll, muß zuerst als daseiend geglaubt werden (vgl. V. 6). Wenn Gott der Gegenstand unsrer Hoffnung sein soll, so müssen wir zuerst an sein Dasein glauben. Der Glaube ist also für den Menschen d. i. subjektiv das Fundament, worauf für ihn der Gegenstand der Hoffnung ruht. — Am tiefsten und gehaltvollsten wird aber der Sinn, wenn wir mit den griechischen Interpreten und dem h. Thomas das Wort ὑπόστασις hier in der Bedeutung von „οὐσία, substantia, Wesenheit" nehmen: „der Glaube ist die Substanz der zu hoffenden Dinge." Hiernach ist der Glaube in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge kein bloßes Produkt des menschlichen Verstandes, sondern etwas Wesenhaftes, etwas Lebendiges. Im Glauben wird der gehoffte Gegenstand seiner Substanz nach wirklich erfaßt; in ihm ist das Gehoffte dem Keime nach beschlossen. Wie in einem Keime der ganze Baum virtuell präformirt liegt und es bei ihm nur der Entwicklung und Entfaltung bedarf, eben so liegt im Glauben das Gehoffte schon keimartig enthalten; der Glaube als virtus infusa gibt den noch nicht in die Erscheinung getretenen Dingen in uns wahre Realität. So erfaßten die frommen Väter des A. B. im Glauben wirklich den Gegenstand ihrer Sehnsucht und Hoffnung, nämlich Christum, und anticipirten so im Keime die Erlösung; der Glaube enthielt also wirklich für sie das Gehoffte seiner Substanz nach. — Sehr schön spricht über diese Worte der h. Thomas Sum. 2. 2. quaest. 4 art. 1. c: Substantia solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia et in eis virtute continetur tota scien-



tia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. Ebenso der h. Anselmus: Res sperandae sunt gloria, beatitudo, requies, aeternitas et eiusmodi et earum substantia dicitur esse fides, quia iam facit in corde nostro per certitudinem credulitatis eas substare i. e. esse et immobiles permanere. In demselben Sinne sagt der h. Bernhard: „Der Glaube erfasset, was zuletzt kommt, die Ewigkeit selbst schließt er im Schooße ein." Man kann hier auch vergleichen, was der h. Verfasser oben 6, 5 von dem wahrhaft Gläubigen sagt, daß er die Verheißungen Gottes und die Kräfte der künftigen Welt koste. — Das zweite Wort, welches hier besonders in Betracht kommt, ist ἔλεγχος. Herkommend von ἐλέγχειν „überführen, an's Licht ziehen", bezeichnet es „Ueberführung, Beweisung, Ueberzeugung." Die Uebersetzung der Vulgata: argumentum, „Beweis", ist nicht genau; denn ἔλεγχος bezeichnet das, was durch das argumentum bewirkt wird. Besser also wäre convictio, womit der h. Augustinus das Wort übersetzt. Also der Glaube ist „die Ueberzeugung, die volle Gewißheit von Dingen, die nicht gesehen werden", und diese Gewißheit, welche der Glaube in sich schließt, ist die größte, welche der Mensch hier auf Erden von Gott und göttlichen Dingen erreichen kann, eben weil sie auf die unfehlbare Auctorität Gottes sich gründet. Ebenso, wie unser h. Verfasser, spricht der h. Augustinus vom Glauben: Quid est fides? Credere quod non vides; huius fidei merces est videre, quod credis. Der Begriff von οὐ βλεπόμενα ist umfassender als der von ἐλπιζόμενα. Alles, was man mit göttlicher Hoffnung hofft, ist unsichtbar: quod enim videt quis, quid sperat? sagt der Apostel Röm. 8, 24; aber nicht umgekehrt hofft man alles Unsichtbare.

Wenngleich nun diese Worte unsers h. Verfassers keine eigentliche Definition des Glaubens im wissenschaftlichen

Sinne enthalten, sondern nur eine Beschreibung desselben, so sind doch alle Definitionen, die man vom christlichen Glauben geben kann, darin enthalten und kommen zuletzt darauf zurück. Der h. Thomas definirt hiernach den Glauben, als einen habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus. Der christliche Glaube ist also nicht ein bloßes menschliches Fürwahrhalten, durch wissenschaftliche Beweise hervorgebracht, sondern er ist ein lebendiger Herzenseindruck, er ist Kraft und Leben, von Gott geschenkt; er ist Anticipation der Zukunft und Aufnahme der lebendigen göttlichen Wahrheit in uns.

V. 2. Dieser V. bildet den Uebergang zu den folgenden Glaubensbeispielen des A. T. Das γάρ ist explicativ = „nämlich": „In diesem nämlich haben die Alten ein gutes Zeugniß erhalten." μαρτυρεῖσθαι steht hier wie oft im N. T. speciell von einem guten Zeugnisse (vgl. 1. Tim. 5, 10. Apstg. 6, 3. 10. 22 u. a. St.) πρεσβύτεροι entspricht ganz dem hebräischen הַקַּדְמֹנִים „die Alten" d. i. die Vorfahren. Der Sinn ist demnach: Ein solcher Glaube, wie er eben beschrieben ist, läßt sich gerade bei den Vorvätern nachweisen, deren Glaube auf ein noch nicht Vorhandenes, auf ein Zukünftiges und Unsichtbares ging, und dieses im Keime in sich schloß.

V. 3. Bevor der Verfasser die einzelnen Glaubensbeispiele des A. T. anführt, geht er hier auf den Anfangspunkt der Geschichte überhaupt zurück, nämlich auf die Schöpfung der Welt, um an dieser zu zeigen eines Theils, daß der Glaube nothwendig, andern Theils, daß derselbe ein ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων sei: „Durch Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet ist, so daß nicht aus Erscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist." — In πίστει νοοῦμεν bezeichnet der Dativ das Medium, gleichsam das Organ, wodurch das Erkennen geschieht. Alles Lernen und Erkennen beruht zuletzt auf Glauben: addiscentem oportet credere, sagte schon Aristoteles. Wie der Glaube die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung, also die Grundlage des höhern Lebens ist, so ist

er auch das Fundament alles höhern Denkens, die Wurzel, aus welcher allein das wahre Erkennen von Gott und göttlichen Dingen entspringt. Die übernatürlichen Wahrheiten, die Gott uns geoffenbart hat, müssen zuerst im Glauben erfaßt und festgehalten werden; erst dann können wir durch Nachdenken in das tiefere Verständniß derselben einzubringen suchen. Credimus, ut intelligamus, sagt in diesem Sinne der h. Anselmus; und Origenes: *συνιέντες ἐκ τοῦ πιστεύειν συνίεμεν*. Die Glaubensartikel sind für das höhere Denken dasselbe, was für das niedere die logischen Denkgesetze sind. — Der Ausdruck *τοὺς αἰῶνας* steht hier wie 1, 2 in der Bedeutung von „Welt" überhaupt. Das *καθηρτίσθαι* entsprechend dem hebräischen הֵכִין schließt nicht bloß den Begriff des Schaffens, sondern auch den der zweckmäßigen Einrichtung und Anordnung in sich. Der Ausdruck *ῥήματι θεοῦ* bezieht sich auf das: „Und Gott sprach" der Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1), wo also die Schöpfung als durch das bloße Wort Gottes vollbracht dargestellt wird. In dem Folgenden: *εἰς τὸ μὴ... γεγονέναι* nehmen viele Interpreten und auch die Vulgata eine Umstellung mit dem *μὴ* vor und übersetzen, als wenn da stände *ἐκ μὴ φαινομένων*: „so daß aus Nichterscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist"; Vulgata: ut ex invisibilibus visibilia fierent. Unter *μὴ φαινόμενα*, invisibilia, verstehen dann diese Interpreten entweder das Nichts, als das Unsichtbare *κατ' ἐξοχήν*, oder, wie Estius, das dunkle, unsichtbare Chaos, aus welchem Gott, wie 1. Mos. 1, 2 ff. beschrieben wird, die Erde und die Himmelskörper bildete. Für letztere Deutung beruft man sich auf das Verbum *καταρτίσθαι*, welches ursprünglich „einrichten, ordnen" bezeichnet, und auf Stellen, wie Weish. 11, 18, wo es heißt, die allmächtige Hand Gottes habe die Welt gebildet *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*, was die Vulgata durch ex materia invisa übersetzt. Allein eine solche Umstellung des *μὴ* ist nicht bloß willkührlich, weil durchaus unnöthig, sondern auch gegen die Grammatik. Denn sollte die Negation zu dem Particip gehören, so dürfte wohl nicht *μή*, sondern es müßte *οὐ* stehen. Wir verbinden also *μὴ* mit dem Infin. *γεγονέναι*; dann gestaltet sich der Sinn dieser Worte so:

Nach der Erfahrung entspringt alles Sichtbare aus Solchem, was gleichfalls in die Erscheinung fällt z. B. die Pflanzen aus Saamen und der Saamen wiederum aus Pflanzen u. s. w. Nicht so ist es aber mit der ursprünglichen Entstehung der Welt; sie ist nicht entstanden aus etwas Sichtbarem, sondern ist in die Erscheinung getreten durch das Wort Gottes. — Eine Schöpfung der Welt aus Nichts liegt also in diesen Worten gar nicht ausgesprochen, sondern es wird bloß gesagt, daß die sichtbare Welt ursprünglich nicht entstanden sei in der Weise, wie wir jetzt alles Sichtbare entstehen sehen, nämlich aus etwas Sichtbarem. Ist aber die Welt nicht entstanden aus Sichtbarem, *ἐκ φαινομένων*, so folgt, daß sie entstanden ist aus nicht Sichtbarem, *ἐξ οὐ φαινομένων*. Dieses *οὐ φαινόμενα* ist aber nicht gleichbedeutend mit *οὐκ ὄντα* = „Nichts", sondern bei den Griechen steht *φαινόμενον* im Gegensatze zu *νοούμενον*; es ist also *οὐ φαινόμενα* soviel als *νοούμενα*. Diese *νοούμενα* sind dann die ewigen Ideen Gottes von der Welt, deren Complex der sogenannte *κόσμος νοητός* ist. Dieser *κόσμος νοητός* liegt der Sinnenwelt, dem *κόσμος αἰσθητός*, zum Grunde, ist deren Urbild; alles Sichtbare ist nur ein Symbol, ein Reflex dieser ewigen Urideen Gottes. Wie nun diese unsichtbare Welt in die sichtbare übersetzt wurde durch das bloße Machtwort Gottes, das läßt sich nicht begreifen, da nach aller Erfahrung nur aus Sichtbarem Sichtbares entsteht; wir können nur im Glauben erfassen, daß es geschehen sei.

V. 4. Der h. Verfasser beginnt nun mit der Aufzählung der Glaubenshelden des A. T. nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher von der Genesis an bis hinab zu den Büchern der Makkabäer. Das erste Menschenpaar übergeht er mit Stillschweigen, da dieses nicht geeignet war, als Beispiel des Glaubens aufgestellt zu werden; vielmehr eröffnet er den Reigen mit Abel. Ein ähnliches aber noch längeres Verzeichniß von Helden der Frömmigkeit finden wir im Buche Ecclesiasticus Kap. 44—50, welches mit Henoch beginnt und mit dem Hohenpriester Simon, des Onias' Sohn, schließt. „Durch Glauben brachte Abel ein besseres Opfer Gott dar, als Kain; denn

durch ihn erhielt er das Zeugniß, gerecht zu sein, indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte, und durch ihn redet er auch noch nachdem er gestorben." — Der Dativ πίστει wird jedem Beispiele mit besonderm Nachdrucke vorangestellt, und kehrt noch siebzehnmal wieder. Das πλείονα heißt hier nicht „größer, copiosior", wie es Erasmus übersetzt, denn daß das Opfer Abels größer gewesen sei, als das des Kain, darüber wird in der Genesis nichts gemeldet; sondern es drückt hier den Vorzug aus, und bezeichnet soviel als „besser" (vgl. Matth. 6, 25. 12, 41). Der Grund aber, warum das Opfer Abels besser und Gott wohlgefälliger war, lag eben in seinem Glauben, so daß also πίστει eng mit πλείονα zu verbinden ist. Ueber παρά vgl. 3, 3. Das Relativ δι' ἧς kann sich grammatisch sowohl auf πίστει als auch auf θυσίαν beziehen. Allein die erstere Beziehung ist schon wegen V. 2 mit den meisten Auslegern festzuhalten. Nicht durch sein Opfer, sondern durch seinen Glauben erhielt Abel von Gott das Zeugniß, gerecht zu sein, und zwar erhielt er dies Zeugniß, „indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte." Diese Worte beziehen sich ohne Zweifel auf 1. Mos. 4, 4: „Da sah der Herr (mit Wohlgefallen) auf Abel und seine Gaben; aber auf Kain und seine Gaben sah er nicht." In dieser wohlgefälligen Annahme des Opfers Abels von Seiten Gottes lag für diesen das Zeugniß, daß er gerecht sei; und gerecht war er nur durch seinen Glauben. Die LA. τῷ θεῷ, welche Lachmann nach Cod. AD* statt der gewöhnlichen τοῦ θεοῦ aufgenommen hat, gibt keinen passenden Sinn: „indem er (Abel) durch die Opfergaben Gott Zeugniß gab." Das Pronom. αὐτῆς bezieht sich ebenfalls auf πίστει: durch seinen Glauben redet Abel noch, nachdem er bereits gestorben. Bei diesen Worten hat der Verfasser ohne Zweifel die Stelle 1. Mos. 4, 10 im Auge, wo Gott zum Kain spricht: „Was hast du gethan? die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde." Indem Gott sagt, daß das Blut Abels zu ihm um Rache schreie d. i. ihn zur Strafe auffordere, drückt er dadurch zugleich sein Wohlgefallen, gleichsam seine Theilnahme an Abel aus. Dieses Wohlgefallen

Gottes an Abel hatte aber seinen Grund in dem Glauben desselben. Also durch seinen Glauben redete Abel noch nach seinem Tode. Das Präs. λαλεῖ ist gesetzt, weil im Texte das Präs. βοᾷ steht, und dient zugleich zur lebendigen Darstellung der Vergangenheit. Viele Interpreten, der h. Chrysostomus, Cornelius a Lap., Klee, verstehen das λαλεῖ von der Ermahnung zur Nachahmung im Glauben, so daß der Sinn wäre: Wegen seines Glaubens spricht Abel noch immer, selbst noch nach seinem Tode, indem er für uns als ein Vorbild des Glaubens dasteht. Allein hiernach müßte wohl ἔτι νῦν stehen, und dann ist dieser Deutung auch die Stelle 12, 24 entgegen, wo es heißt, daß das Blut Christi besser rede, als das Blut Abels, was offenbar auf das hier erwähnte Reden Abels zurückweiset. Statt λαλεῖ hat der text. recept. λαλεῖται, wornach zu übersetzen ist: „und dieses seines Glaubens wegen wird er noch immer gerühmt", παρὰ πάντων εὐφημεῖται τῶν εὐσεβῶν (Theodoret). Allein ohne Zweifel ist diese LA. falsch.

V. 5 f. „Durch Glauben ward Henoch entrückt, daß er den Tod nicht sah, und ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte. Denn vor seiner Entrückung erhielt er das Zeugniß, Gott wohlgefallen zu haben; ohne Glauben ist es aber unmöglich wohlzugefallen; denn glauben muß, wer zu Gott hinzutritt, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird." Als zweites Glaubensbeispiel wird hier Henoch angeführt, der Siebente der Altväter. Von ihm heißt es 1. Mos. 5, 24: „Und es wandelte Henoch mit Gott, und er war nicht mehr (וְאֵינֶנּוּ LXX: καὶ οὐχ ηὑρίσκετο), weil Gott ihn weggenommen hatte (כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים, LXX: ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός)." Dem ganzen Zusammenhange nach kann das לָקַח nicht von dem natürlichen Tode gemeint sein, sondern muß von einer außerordentlichen Hinwegnahme von der Erde und Aufnahme zu Gott verstanden werden. Daß die LXX es so verstanden habe, zeigt die Uebersetzung durch μετέθηκε, und unser h. Verfasser drückt dies noch bestimmter aus durch den Zusatz: τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον. (Der Infin. mit τοῦ bezeichnet nicht bloß

die Absicht, sondern auch den Erfolg, (vgl. Luk. 24, 16. Apstg. 3, 12.) Nach der Tradition, welche bei vielen Kirchenvätern sich findet, werden Henoch und Elias in den Tagen des Antichrists wieder erscheinen, diesem Widerstand leisten und von ihm ermordet werden. Die Frage aber nach dem Orte, wohin Beide versetzt seien, weisen die Väter ab, weil die h. Schrift darüber nichts sage. Daß nun der Glaube der Grund der Entrückung des Henoch gewesen sei, zeigt der Verfasser durch einen Syllogismus. Bevor nämlich die Entrückung des Henoch erzählt wird, heißt es: „Und es wandelte Henoch mit Gott." „Mit Gott wandeln" heißt aber soviel als: „in Gemeinschaft mit Gott sein, nach seinem Wohlgefallen leben", weßhalb die LXX diese Worte geradezu mit καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ Θεῷ übersetzt. Also vor seiner Entrückung hatte Henoch das Zeugniß, daß er Gott wohlgefalle. Das erste Glied von V. 6: „Ohne Glauben ist es aber unmöglich zu gefallen" (εὐαρεστῆσαι scil. τῷ Θεῷ, was die Vulgata richtig ergänzt), bildet dann den Untersatz, und der vollständige Syllogismus lautet: durch seinen Glauben ward Henoch entrückt, denn es wird in der h. Schrift Gottes Wohlgefallen als Grund seiner Entrückung angedeutet: nun aber kann Niemand Gott wohlgefallen ohne Glauben — also war der Glaube der Grund seiner Entrückung. Der Schlußsatz wird hier verschwiegen, weil er sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergibt. In dem folgenden πιστεῦσαι γὰρ δεῖ... wird dann der Untersatz näher begründet: Wer Gottes Wohlgefallen erwerben will, der muß zu ihm hinzutreten d. h. sich ihm geistig nahen. Wer sich aber Gott nahen will, der muß zuerst glauben, daß er ist, also an sein Dasein glauben, und dann muß er glauben an seine Güte und Barmherzigkeit. Denn der Glaube ist von Seiten des Menschen das Band, durch welches die durch den Sündenfall abgebrochene Verbindung mit Gott wieder angeknüpft wird; er ist das Organ, durch welches wir wieder befähigt werden, die höhere Welt der Gnade in uns aufzunehmen. Daher wird mit Recht von dem Concil von Trient der Glaube die radix und das fundamentum iustificationis genannt. Dieser Glaube muß nun zunächst auf das Dasein Gottes gerichtet sein; aber dieser Glaube,

der ein bloßer Akt des Erkenntnißvermögens ist, genügt allein nicht; denn auch die Teufel haben einen solchen Glauben. Soll der Glaube uns wahrhaft mit Gott in Verbindung setzen, so muß er mit einem Verlangen zu Gott und mit einem Vertrauen auf Gott verbunden sein, mit andern Worten: auch der Wille muß sich zu Gott hinbewegen. Dies drückt der Verfasser aus durch die Worte: „und daß er denen, die ihn suchen d. i. nach ihm verlangen und sich sehnen, ein Lohnertheiler wird." In den letzten Worten liegt zugleich eine Beweisstelle für das Verdienst der guten Werke, welches bekanntlich die sogenannten Reformatoren läugneten.

V. 7. Als drittes Glaubensbeispiel wird Noe aufgeführt, der, wie 1. Mos. 6 erzählt wird, der Drohung Gottes glaubend und seinem Befehle gehorsam die Arche bauete, und durch diese sich und seine Familie aus dem allgemeinen Strafgerichte rettete. „Durch Glauben bauete Noe gemäß der Offenbarung, welche er über Dinge erhielt, die man noch nicht sah, in frommer Vorsicht die Arche zur Rettung seines Hauses, durch welche er die Welt verurtheilte, und wurde Erbe der Gerechtigkeit, die nach dem Glauben ist." Der Dativ *πίστει* ist nicht, wie Einige thun, mit *χρηματισθεὶς* zu verbinden, sondern mit dem Hauptverbum *κατεσκεύασεν*: „Im Glauben bauete Noe die Arche." Ueber *χρηματισθείς* vgl. zu 8, 5. Unter *τὰ μηδέπω βλεπόμενα* ist die bevorstehende Wasserfluth gemeint. Das Partic. *εὐλαβηθείς*, welches die Vulgata richtig durch metuens übersetzt, bezieht sich auf die Besorgniß vor dem Verderben, durch welche Noe zum Bau der Arche bestimmt ward, die aber selbst hinwieder eine Frucht seines Glaubens an die göttliche Offenbarung war. — Das Relat. *δι' ἧς* läßt eine doppelte Beziehung zu. Die griechischen Interpreten beziehen dasselbe auf *κιβωτός* und dann ergibt sich ein schöner Gegensatz: durch die Arche rettete Noe sich und die Seinigen; die Welt aber verurtheilte er dadurch, indem er nämlich dieselbe bauete dem göttlichen Befehle gemäß, ohne daß die Welt dadurch zur Besinnung und Buße geführt wurde. So auch Erasmus und Estius. Andere und unter die-

sen auch der h. Thomas, beziehen das Relativ auf πίστει zurück, und glauben dies thun zu müssen wegen des zweiten Gliedes καὶ... ἐγένετο κληρονόμος, welches die Beziehung auf κιβωτός nicht zuläßt. Der Sinn ist dann: Noe verurtheilte durch seinen Glauben die Welt, inwiefern ihr sündhaftes Wesen als solches gerade durch den Gegensatz seines Glaubens recht ans Licht trat. Obgleich auch dieser Sinn ganz passend ist, so ist es doch nicht nothwendig, dieser Beziehung den Vorzug zu geben. Denn das καὶ... ἐγένετο κλ. brauchen wir nicht von δι' ἧς abhängig und dem κατέκρινε koordinirt sein zu lassen, sondern wir können es als mit κατεσκεύασε parallel nehmen, so daß πίστει auch zu diesem letzten Gliede gehört: und er wurde eben durch diesen Glauben jener Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt und die nur allein aus dem Glauben entspringt, gleichsam de iure theilhaft (ἐγένετο κληρονόμος). Wahrscheinlich liegt in diesen Worten eine Anspielung darauf, daß Noe der Erste ist, der in der h. Schrift 1. Mos. 6, 9 צַדִּיק genannt, dem also ausdrücklich das Zeugniß des Gerechten ertheilt wird. κόσμος ist hier, wie häufig im N. T., die von Gott abgewichene Menschheit, und κατακρίνειν von dem geistigen Richteramte zu verstehen.

V. 8. Als viertes Beispiel wird der größte Glaubensheld des A. B. Abraham nebst Sara angeführt, und der Verfasser verweilt mit sichtbarer Vorliebe bei diesen großen Stammeltern des jüdischen Volkes. „Durch Glauben gehorchte, der genannt wird Abraham, daß er auszog nach dem Orte, den er zum Erbe erhalten sollte; und er zog aus ohne zu wissen, wohin er käme." — Lesen wir hier mit dem text. rec. bloß καλούμενος ohne Artikel, dann müssen wir übersetzen: „durch Glauben gehorchte Abraham, als er berufen ward." Allein wenn dies der Sinn sein sollte, müßte man statt des Präs. καλούμενος den Aorist erwarten. Besser ist also die LA. ὁ καλούμενος, die Lachmann aufgenommen und womit auch die Vulgata übereinstimmt: „der genannt wird Abraham d. i. Vater vieler Völker", im Gegensatze zu seinem frühern Namen Abram d. i. „hoher Vater." Der Verfasser will dann durch ὁ καλούμενος andeuten, daß

er gerade durch seinen gläubigen Gehorsam sich diesen bedeutsamen Namen erworben habe. — Als der Ruf Gottes an Abraham erging: „Gehe aus von deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will", da zog dieser im gläubigen Gehorsam von Haran in Mesopotamien aus, ungewiß, wohin Gott ihn führen wolle. Erst im Terebinthenhaine More bei Sichem erfuhr er, daß er am Ziele sei; dort spricht Gott zu ihm: „Dies Land will ich deinem Saamen geben" (1. Mos. 12, 1—9). Abraham folgte also ganz blindlings der Führung Gottes. — Der Indikativ ἔρχεται ist ächt griechisch.

V. 9 f. „Durch Glauben wohnte Abraham als Fremdling im Lande der Verheißung als in einem fremden, indem er in Zelten wohnte sammt Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; denn er harrete auf die mit den Grundfesten versehene Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist." παροικεῖν entsprechend dem hebräischen גּוּר heißt als πάροικος, als Beisasse, der kein Bürgerrecht hat, sich irgendwo aufhalten. Die Construktion dieses Verbums mit εἰς ist prägnant: er kam in's Land und wohnte dort als Fremdling. Daß Abraham und nach ihm auch Isaak und Jakob in dem Lande Kanaan, welches ihm von Gott ausdrücklich als Erbtheil verheißen war, als Fremdling in Zelten, also ohne festen Wohnsitz, lebte, daß er also für die Gegenwart auf das Eigenthumsrecht dieses Landes verzichtete, dazu gehörte Glauben, gläubiges Vertrauen auf Gottes Wort. — V. 10 wird die Natur des Glaubens Abrahams näher erklärt: Abraham wohnte im gläubigen Vertrauen unstät und in wandelbaren Reisegezelten in dem ihm verheißenen Lande, weil er in dem Lande Kanaan, worin er dereinst in seinen Nachkommen feste Wohn- und Ruhesitze gründen sollte, nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, des himmlischen Jerusalem, das Gott selbst gegründet, erblickte. Auf diese unsichtbare himmlische Stadt ging zuletzt sein Glaube und seine Hoffnung, und nicht auf das sichtbare Land; sein Glaube war also ein ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

V. 11 f. „Durch den Glauben erhielt auch selbst Sara Kraft zur Gründung eines Saamens und zwar über die Jahre hinaus, da sie den treu erachtete, der die Verheißung gegeben. Daher entsprangen auch von Einem und zwar einem Erstorbenen Nachkommen wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand der zahllose am Ufer des Meeres." Die Vulgata hat: fide et ipsa Sara sterilis; dann ist der Sinn: „auch selbst Sara, obschon sie unfruchtbar war." Allein die LA. στεῖρα ist nicht hinreichend verbürgt; ohne στεῖρα aber ist der Sinn der: selbst auch Sara, von welcher man es weniger hätte erwarten sollen, zumal da sie zuerst zweifelte. — 1. Mos. Kap. 18 wird erzählt, wie Sara über die Verheißung, daß sie binnen Jahresfrist einen Sohn gebären würde, lächelte, weil sie auf ihren erstorbenen Leib blickend an der Möglichkeit der Erfüllung zweifelte. Der Herr läßt sich dann mit ihr in ein Zwiegespräch ein, rügt ihr Lachen, wiederholt nochmals aufs Bestimmteste die Verheißung und verweiset auf seine Allmacht. Nun schämt sich Sara ihres ungläubigen Lachens, und diese Schaam ist für sie der Uebergang zum Glauben. Indem sie aber gläubig in die Verheißung einging, wurde ihr erstorbener Leib, dem es nicht mehr ging „nach Weiber Weise", also παρὰ καιρὸν ἡλικίας, durch die Schöpferkraft Gottes erneuert und belebt, daß sie den verheißenen Saamen empfangen und gebären konnte. εἰς καταβολὴν σπέρματος „zur Grundlegung des Saamens" nämlich ihres Mannes d. i. zur Empfängniß desselben in sich; daher richtig, wenn auch nicht ganz genau die Vulgata: in conceptionem seminis. — V. 12. Wir lesen hier am besten nach Cod. AD*K ἐγενήθησαν mit der Vulgata: orti sunt. Der text. recept. hat ἐγεννήθησαν von γεννάω: „daher wurden von Einem erzeugt." καὶ ταῦτα = idque „und zwar." Abraham wird hier νενεκρωμένος genannt, in wiefern er von Natur nicht mehr die frische Lebenskraft hatte, welche zur Fortpflanzung des Geschlechts befähigt (vgl. Röm. 4, 19). — Die letzten Worte καθὼς τὰ ἄστρα..., welche die große Menge dieser Nachkommenschaft Abrahams ausdrücken, spielen auf die Worte der Verheißung 1. Mos. 22, 17

an: „Ich will deinen Saamen mehren, wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, der am Ufer des Meeres ist.“

V. 13 ff. „Im Glauben starben diese Alle, ohne die Verheißungen empfangen zu haben, sondern da sie dieselben nur von fern gesehen und begrüßt und bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Beisassen seien auf Erden. Denn die also sprechen, geben kund, daß sie nach einem Vaterlande suchen. Und wenn sie von demjenigen redeten, aus welchem sie ausgegangen, so hätten sie noch Zeit gehabt zurückzukehren. Nun aber ist es ein besseres, wornach sie trachten, nämlich das himmlische. Deßhalb schämt sich Gott ihrer nicht, sich als ihren Gott benennen zu lassen; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet.“ — Hier stellt der h. Verfasser eine allgemeine Betrachtung über die Patriarchen und ihren Glauben an. *κατὰ πίστιν* „dem Glauben gemäß“ d. h. in einem diesem Glauben entsprechenden Gemüthszustande, also soviel als „im Glauben.“ Unter *οὗτοι πάντες* sind bloß die vorhergenannten Patriarchen, Abraham mit Sara, Isaak und Jakob als die Inhaber der göttlichen Verheißungen zu verstehen. Die LA. *λαβόντες* ist der von Lachmann aufgenommenen *προσδεξάμενοι* vorzuziehen. Unter *ἐπαγγελίαι*, welches Wort hier wieder, wie oft in unserm Briefe, den Gegenstand der Verheißungen bezeichnet, ist zunächst das Land Kanaan zu verstehen, dann aber und vorzüglich das messianische Reich, die *τοὺς θεμελίους ἔχουσα πόλις* V. 10, das himmlische Jerusalem, von welchem das Land Kanaan nur ein Vorbild war. Dieses messianische Reich in seiner Vollendung, die *οἰκουμένη μέλλουσα*, sahen die Patriarchen nur von fern und begrüßten es, wie eine ferne Küste, welche der Seefahrende von Weitem erblickt und freudig begrüßt. Wir können hiermit vergleichen, was der Heiland Joh. 8, 56 sagt: „Abraham, euer Vater, hat frohlockt, daß er meinen Tag sehen werde; er sah ihn und freuete sich.“ Im Glauben anticipirten die frommen Altväter das verheißene messianische Heil dem Keime nach, wenngleich die vollständige Erfüllung der ihnen gewordenen Verheißungen noch in weiter

Ferne lag. Das messianische Reich war die eigentliche Heimath, wornach die Patriarchen sich sehnten; daher fühlten sie sich hier auf Erden als Fremdlinge und Pilgrimme. Mit den Worten ὅτι ξένοι κ. παρεπίδημοι... spielt der Verfasser an auf 1. Mos. 47, 9, wo Jakob seine Lebenszeit eine Pilgerschaft nennt: „Die Tage meiner Pilgerschaft sind 130 Jahre, wenige und böse und erreichen nicht die Tage meiner Väter, während derer sie Fremdlinge waren." Hieraus folgt, V. 14 ff., daß diejenigen, welche so sprechen, welche sich Fremdlinge und Pilger nennen, nach einem Vaterlande suchen. Denn das Gefühl, irgendwo Fremdling zu sein, setzt eine Heimath voraus; wer keine Heimath hat, ist überall zu Hause. Hätten die Patriarchen in jenen Reden, worin sie sich Fremdlinge und Beisassen nannten, an ihre irdische Heimath, aus welcher sie ausgezogen waren, an Chaldäa gedacht, so hätten sie ja dahin zurückkehren können, und ihre Sehnsucht wäre gestillt. Allein das Vaterland, wornach sie sich sehnten, war das himmlische; und deßhalb, weil sie den Himmel als ihr eigentliches Vaterland betrachteten, nannte sich auch Gott vorzugsweise ihr Gott; denn Gott hatte ihnen eine Stadt bereitet d. i. sie zu Bürgern des himmlischen Jerusalems, gleichsam zu seinen Hausgenossen bestimmt. Ohne Zweifel hat hier der Verfasser die Stelle 2. Mos. 3, 6. 15. 16 im Auge. Dort bezeichnet sich Jehova als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und befiehlt dem Moses, ihn als solchen auch den Israeliten zu bezeichnen. Wie unser göttlicher Heiland, Matth. 22, 32. Luk. 20,37., diese Stelle zum Beweise der Unsterblichkeit gegen die Sadducäer anwendet, so auch hier unser Verfasser, wie das Folgende: „denn er hat ihnen eine Stadt bereitet", anzeigt. Der Grund nämlich, warum Gott jene Patriarchen würdigte, seinen Namen mit den ihrigen in Verbindung zu setzen, war der, daß sie unsterblich waren und Gott sie zu Bürgern seines ewigen Reiches machen wollte.

V. 17 ff. Der h. Verfasser läßt nun noch eine ganze Reihe von Glaubensbeispielen folgen und zwar hebt er zuerst V. 17—19 die Glaubensstärke Abrahams hervor, welche in der Opferung seines Sohnes Isaak sich kund gab. Auch im Briefe Jak. 2, 21 wird diese als das größte Werk Abra-

ham's dargestellt. „Durch Glauben hat Abraham, da er versucht ward, den Isaak dargebracht; und zwar den Eingeborenen brachte er dar, er, der die Verheißungen erhalten, zu dem gesagt war: „„In Isaak soll dir Saame genannt werden““, indem er bedachte, daß auch von den Todten Gott zu erwecken vermöge; weßhalb er ihn denn auch als Vorbild wiedererhielt.“ Abraham hatte bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft verlassen und war, blindlings der Führung Gottes folgend, in ein fremdes Land gegangen. Jetzt wird er aufgefordert, seinen Sohn Isaak auf einem Berge Gott zum Brandopfer zu bringen. Es handelte sich hier nicht bloß um die Hingabe eines geliebten Sohnes, sondern dieser war zugleich der Eingeborene von seinem rechtmäßigen Weibe Sara, es war derjenige, auf den Abraham 25 Jahre gehofft und geharrt hatte, an den sich für ihn die Hoffnung einer zahlreichen Nachkommenschaft und zuletzt auch die Verheißung des Messias knüpfte. Denn es war ihm ausdrücklich gesagt worden: „In Isaak soll dir Saame genannt werden“ (1. Mos. 21, 12) d. i. die Nachkommenschaft, die als die deinige wird genannt werden, soll in Isaak ihren Stamm haben, durch Isaak von dir abstammen. Mit der Opferung dieses Sohnes verschwand also scheinbar für ihn alle Hoffnung auf Erfüllung dieser Verheißungen. Und doch sollte Abraham seinen Glauben an die Verheißungen ungeschwächt bewahren! Das war für ihn der Angelpunkt der Prüfung. Und Abraham bestand in dieser Prüfung. Er hoffte hier wie damals, wo dieser Eingeborne ihm verheißen wurde, „gegen Hoffnung auf Hoffnung“, wie Paulus, Röm. 4, 18. es schön ausdrückt, indem er wußte, daß im äußersten Falle auch eine Todtenerweckung möglich sei. Diese Zuversicht Abrahams spricht sich aus in den Worten, die er zu seinen Knechten am Fuße des Berges sprach: „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ So ist Abraham der Held des selbstverleugnenden Glaubens und für alle Zeiten ein leuchtendes Vorbild der unbedingten gläubigen Hingabe an Gott geworden. — Dunkel ist hier nur das letzte Glied des V's 19:

ὅθεν αὐτὸν κ. ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο. Einige Interpreten fassen ὅθεν als adverb. loc., welches sich bloß auf das vorhergehende ἐκ νεκρῶν beziehe, und ἐν παραβολῇ in der Bedeutung: „im Gleichnisse, gleichnißweise, quodammodo, gewissermaßen." Dann ist der Sinn: Abraham erwog, daß Gott von den Todten zu erwecken Macht habe, wie er ihn denn auch von daher gewissermaßen wiedererhielt, so daß Isaak zwar nicht wirklich vom Tode erweckt ward, aber doch seine Rettung eine Art Wiedererstehung von den Todten war, da Abraham ihn schon als dem Tode anheimgegeben betrachtete. Allein dieser Gedanke wäre doch zu nüchtern. Besser fassen daher andere Interpreten das Wort παραβολῇ hier, wie oben 9, 9, in der Bedeutung „Vorbild" und geben den Sinn dahin an: dadurch daß Isaak von dem augenscheinlichen Tode gerettet wurde, gleichsam aus dem Tode wieder auferstand, wurde er für Abraham ein Vorbild entweder der Auferstehung überhaupt, oder speciell der Auferstehung Christi; denn darin gehen die Interpreten aus einander. Am schönsten gestaltet sich aber der Sinn, wenn wir ὅθεν als particula illativa = „quare, weshalb", nehmen und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen. Dann entsteht folgender Gedanke: In Isaak sah und liebte Abraham vor der Opferung zwar den Sohn der Gnade und Verheißung, aber auch seinen Sohn, den Sohn seiner eigenen natürlichen Zeugung. Sollte Abrahams Glaube vollendet werden, so mußte er die fleischliche Liebe zum Sohne eben so sehr verleugnen, als er bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft dahingegeben hatte. Um aber die Verleugnung dieser fleischlichen Liebe faktisch und ohne allen Rückhalt zu bewähren, mußte er den Gegenstand dieser Liebe dahingeben. Abraham that es, erhielt aber den Sohn, den er im Herzen schon geopfert hatte, lebendig wieder. Jetzt nach der Opferung war ihm Isaak nur noch der Sohn der Verheißung, das Vorbild Christi, des von dem Vater hingeopferten und aus dem Tode erstehenden Sohnes κατ᾽ ἐξοχήν.

V. 20 ff. „Durch Glauben segnete auch in Betreff des Zukünftigen Isaak den Jakob und den Esau. Durch Glauben segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne Josephs und neigte sich

gegen die Spitze seines Stabes. Durch Glauben gedachte Joseph bei seinem Ende des Auszuges der Söhne Israels und gab Befehl in Betreff seiner Gebeine.“ Hier werden nur ganz kurz Isaak, Jakob und Joseph als Glaubensbeispiele aufgestellt. Da der Segen, den Isaak, 1. Mos. 27, 27 ff. über Jakob und Esau, und den Jakob, 1. Mos. 48, 15 ff. über die beiden Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, sprach, auf die Zukunft ging, und da ferner der Segen der Altväter kein bloßes Wünschen war, sondern ein Weissagen von dem, was dereinst kommen werde, so setzte ein solches Segnen eine Ueberzeugung der Erfüllung d. i. eben Glauben voraus. Die letzten Worte des V's 21: *καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ*, sind aus 1. Mos. 47, 31 genommen und buchstäblich nach der LXX citirt. Nach der jetzigen Vokalisation des hebräischen Textes heißt die Stelle: „Und er (Jakob) betete (Gott) an zu den Häupten des Lagers.“ Darnach die Vulgata: adoravit Deum conversus ad lectuli caput. Statt הַמִּטָּה, „Lager“, hat aber die LXX gelesen הַמַּטֶּה „Stab“ und *αὐτοῦ* hinzugefügt. Beziehen wir dieses *αὐτοῦ* auf Jakob, dann ist der Sinn: Jakob betete Gott an, indem er sich vor Schwäche auf seinen Stab stützte und das Gesicht auf dessen Spitze geneigt hatte. Allein man begreift nicht, was dieser so nüchterne Gedanke hier soll. Besser beziehen wir daher mit der Vulgata das *αὐτοῦ* auf Joseph. Dann ist der Sinn: Jakob schauete in seinem Sohne Joseph, dem Beherrscher Egyptens, die zukünftige Herrschaft Christi voraus und bewies seinen Glauben daran thatsächlich durch den Akt der Adoration des Stabes d. i. des Zepters desselben. — Zu V. 22 vgl. 1. Mos. 50, 24 ff. Der Glaube Josephs bestand darin, daß er auf die Verheißung des Auszugs der Israeliten aus Egypten, wie er 1. Mos. 15, 16 versprochen war, bauete, und in Rücksicht auf diese den Befehl gab, seine Gebeine mitzunehmen.

V. 23 ff. Bis V. 28 folgen nun Glaubensbeispiele aus der Geschichte Mosis von seiner Geburt bis zum Auszuge der Israeliten aus Egypten. „Durch Glauben ward Moses bei seiner Geburt drei Monate lang von

seinen Eltern verborgen, weil sie die Anmuth des Kindes sahen; und nicht fürchteten sie das Gebot des Königs. Durch Glauben verschmähete Moses, als er groß geworden, Sohn einer Pharao's-Tochter zu heißen, da er es vorzog, mit dem Volke Gottes Drangsal zu leiden, als einen augenblicklichen Genuß von der Sünde zu haben, indem er die Schmach Christi für größern Reichthum als Egyptens Schätze achtete; denn er blickte hin auf die Vergeltung. Durch Glauben verließ er Egypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten; denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend hielt er standhaft aus. Durch Glauben hat er das Passah veranstaltet und die Ansprengung mit Blut, damit der Würger der Erstgeburt sie nicht antastete." Zu V. 23 vgl. 2. Mos. 2, 2 ff. Als Grund, warum die Eltern des Moses ihr Kind zu retten suchten, wird hier angegeben: „weil sie das Kind anmuthig sahen." Körperliche Schönheit wurde von den Alten sehr geschätzt und man sah darin einen Beweis der besondern Huld der Gottheit. So fanden auch die Eltern des Moses in der Anmuth des ihnen geborenen Kindes einen Beweis, daß Gott dasselbe zu etwas Hohem bestimmt habe, und in diesem Glauben faßten sie die Hoffnung, daß sie das Kind trotz der Nachstellungen des Königs würden am Leben erhalten können. Vielleicht auch nimmt, wie Estius meint, unser h. Verfasser hier Rücksicht auf eine Tradition, die sich auch beim Flav. Josephus findet, wornach dem Vater des Moses, Amram, die Bestimmung des Sohnes, der ihm werde geboren werden, im Traume soll geoffenbart sein. — Zu V. 24 f. vgl. 2. Mos. 2, 11 ff. Im festen Glauben auf die den Vätern gewordenen Verheißungen, so wenig Aussicht auf ihre Erfüllung auch vorhanden war, hielt Moses, als er herangewachsen war, sich zu seinem Volke, und verschmähete es für den Sohn einer Königstochter zu gelten. Hätte er von seinem Volke und damit zugleich von dem wahren Gott sich lossagen wollen, so hätte er das glänzendste Leben am Hofe des egyptischen Königs führen können. Unter *ἁμαρτία* ist hier die Sünde des Abfalls vom wahren Gott

durch Lossagung von der Gemeinschaft des Volkes Gottes gemeint. — V. 26. Unter ὀνειδισμὸς τοῦ χριστοῦ kann der h. Verfasser dem Zusammenhange nach nur die Leiden und Bedrückungen des Volkes Israel in Egypten verstehen; denn der ganze Ausdruck entspricht dem vorhergehenden συγκακουχεῖσθαι τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ. Man muß sich aber hüten, daß man den Genitiv τοῦ χριστοῦ als ganz gleichbedeutend mit τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ nimmt, als wenn das Volk Israel hier geradezu Christus genannt werde; sondern τοῦ χριστοῦ ist hier vom Messias zu verstehen. Seine Deutung erhält dieser Ausdruck aus 13, 13, wo der Verfasser seine Leser ermahnt, die „Schmach Christi" zu tragen. Wie nämlich der Apostel Paulus die Leiden der Gläubigen geradezu „Leiden Christi" nennt (z. B. 2. Kor. 1, 5), weil sie seine Glieder sind, er in ihnen leidet; so nennt hier unser Verfasser die Schmach des Volkes Israel eine Schmach Christi, weil dasselbe Christum vorbildete, Christus als ewiger Logos, als Jehova, in demselben waltete. So auch Estius: Improperium Christi i. e. populi Dei Christum exspectantis, quatenus iniuria membrorum in caput redundat. — Der Lohn, auf welchen Moses blickte und um welchen er gern alle Schmach duldete, war nicht bloß der Besitz des Landes Kanaan, sondern das dem Volke Israel verheißene messianische Heil, von dem das Land Kanaan nur ein schwaches Vorbild war. — V. 27. Zweimal verließ Moses Egypten: das erste Mal nach der Ermordung des Egypters, wo er sich nach dem Lande Madian flüchtete, 2. Mos. 2, 15; das zweite Mal bei dem förmlichen Auszuge mit dem ganzen Volke, 2. Mos. 12, 37 ff. Viele der ältern Interpreten meinen nun, unser Verfasser habe bei dem κατέλιπεν Αἴγυπτον an die erste Zeit gedacht. Allein gegen diese Erklärung spricht 2. Mos. 2, 14. 15; dort wird nämlich gesagt, Moses habe sich gefürchtet, und aus Furcht vor dem Könige das Land verlassen, wohingegen es hier ausdrücklich heißt: μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τ. β. Es bleibt uns also nur übrig, das κατέλιπεν von dem Auszuge aus Egypten zu verstehen. Die Einwendung, welche man gegen diese Deutung zu machen pflegt, daß gleich im folgenden V. von dem Passahmahle die Rede ist, welches doch

dem Auszuge vorherging, ist von keinem Gewichte; denn auf eine ganz genaue chronologische Ordnung konnte es hier unserm Verfasser nicht ankommen. Auch der begründende Zusatz: τὸν γὰρ ἀόρατον... spricht für diese Deutung: Eben weil Moses mit solcher Zuversicht auf Gott den Unsichtbaren vertraute, als sähe er ihn, war er muthig und standhaft dem Könige gegenüber, und er zog aus mit dem Volke, ohne den Zorn des Königs, den er ahnen konnte, zu fürchten. Uebrigens liegt in den letzten Worten: „denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend" eine Hindeutung auf die V. 1 gegebene Erklärung des Glaubens als eines ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Der Glaube macht das Unsichtbare unsern geistigen Augen sichtbar, gibt uns eine ebenso feste Ueberzeugung von dem Unsichtbaren, als sähen wir es mit leiblichen Augen. — καρτερεῖν = אֶתְאַפָּק Jes. 42, 14 „sich halten, stark machen." — V. 28. Vgl. 2. Mos. 12, 7. 22 ff. πάσχα von dem aramäischen פַּסְחָא und dies von dem hebräischen פֶּסַח, „vorübergehen", bezeichnet eigentlich „das Fest des verschonenden Vorübergehens." τὴν πρόσχυσιν τ. αἵματος, „das Ansprengen des Blutes" nämlich an die Thürschwellen, 2. Mos. 12, 7. Statt ὁ ὀλοθρεύων „der Verderber" steht im Hebräischen הַמַּשְׁחִית „das Verderben." Die LXX faßte dies Wort als eigentliches Particip und übersetzte ὁ ὀλοθρεύων, wobei sie ohne Zweifel an einen im Dienste Gottes stehenden Engel des Verderbens dachte, vgl. 1. Paral. 21, 12. 15. Der Accusativ τὰ πρωτότοκα ist von dem Partic. ὀλοθρεύων und der Genitiv αὐτῶν von θίγῃ abhängig. Der Glaubensbeweis lag hier in dem Vertrauen des Moses auf die Verheißung Gottes, daß durch das Passahblut die jüdische Erstgeburt werde gerettet werden.

V. 29 ff. Von dem Glauben des Moses geht nun der Verfasser zu dem Glauben der Israeliten über. „Durch Glauben durchzogen sie das rothe Meer wie durch trockenes Land, während die Egypter, als sie es damit versuchten, verschlungen wurden. Durch Glauben fielen die Mauern Jericho's, nachdem sie während sieben Tage umzogen waren. Durch Glauben kam die Buhlerin Rahab nicht mit den Widerspänstigen um, da sie die Kundschafter

friedlich aufgenommen hatte." Zu V. 29 vgl. 2. Mos. 14, 22 ff. Darin, daß die Israeliten muthig durch die sich theilenden Wasser des rothen Meeres zogen, gab sich ihr Vertrauen auf Gott und seine wunderbare Rettung, die durch Moses ihnen verheißen war, kund. — ἐρυθρὰ θαλάσση, im Hebräischen יַם סוּף, „Schilfmeer." Der Ursprung der Benennung „rothes Meer" ist streitig und war dies schon bei den Alten. Einige leiten den Namen ab von den rothgefleckten Blättern des darauf schwimmenden Meergrases; Andere von einem alten Könige Erythra; noch Andere nehmen „rothes Meer" für „Südmeer", da die Dichter die heiße Zone roth (rubens) d. i. glühend nennen. — ἧς bezieht sich auf θαλάσσα: „indem sie den Versuch mit dem Meere machten." Die Vulgata bezieht das Relativ auf den ganzen vorhergehenden Satz: quod experti Aegypti... Zu V. 30 vgl. Jos. 6, 5 ff. Der Glaube der Israeliten an das Wort, welches der Herr zu Josue sprach, und an die wirksame Kraft desselben, machte die Mauern von Jericho fallen, nicht der siebenmalige Umzug und der Posaunenschall. — V. 31. Vgl. Jos. 6, 17 ff. Von dem allgemeinen Verderben, dem die Stadt Jericho geweiht wurde, blieb auf Anordnung des Josue nur die Buhlerin Rahab verschont, weil diese die israelitischen Kundschafter bei sich beherbergt und selbst mit eigener Gefahr für ihre Sicherheit gesorgt hatte. Diese Handlungsweise gründete sich aber im Glauben d. i. im Vertrauen auf den Erfolg der Sache des Volkes Israel und folglich auf die Macht des von ihnen verehrten wahren Gottes. — Nach Matth. 1, 5 heirathete diese Rahab den Salmon und wurde dadurch Ahnfrau Davids. Wenn es von ihr Jak. 2, 25 heißt, daß sie „durch ihre Werke gerechtfertiget wurde", so liegt diesem Ausspruche natürlich die Voraussetzung zu Grunde, daß sie nach ihrer Aufnahme in die israelitische Gemeinde ihren bisherigen Wandel geändert habe. — Die Bewohner Jericho's werden hier „Widerspänstige" genannt, weil sie ihre Thore vor dem Volke Israels verschlossen, obgleich sie von den Wundern des Gottes, den Israel verehrte, gehört hatten.

V. 32 ff. Um seine Leser nicht zu ermüden, geht der h. Verfasser jetzt mit rhetorischer Wendung dazu über, von

den folgenden Glaubensbeispielen nur im Allgemeinen zu reden: „Und was soll ich noch mehr sagen? Denn fehlen würde mir die Zeit, wenn ich erzählen wollte von Gedeon, Barak, Samson, Jephte und David und Samuel und den Propheten; welche durch Glauben Reiche bezwangen, Gerechtigkeit übten, Verheißungen erlangten, Löwenrachen verstopften, Feuersgewalt auslöschten, Schwertesschärfe entgingen, aus Schwachheit erstarkten, Helden wurden im Kampfe, der Fremden Lager zum Weichen brachten. Es erhielten Weiber durch Auferstehung ihre Todten zurück; Andere aber wurden auf die Folter gespannt, indem sie die Befreiung nicht annahmen, um einer bessern Auferstehung theilhaftig zu werden; Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißel, außerdem Bande und Gefängniß, wurden gesteinigt, zersägt, versucht, durch's Schwert ermordet, gingen in Pelzen umher, in Ziegenfellen, Mangel leidend, Trübsal und Ungemach, sie, deren die Welt nicht werth war, in Wüsten umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und Erdklüften." In der Aufzählung der Glaubenshelden V. 32 wird nicht genau die Zeitfolge beobachtet; denn Barak steht hier nach Gedeon, Samson vor Jephte und David vor Samuel. Letzteres ist wohl deßhalb geschehen, damit Samuel neben den Propheten zu stehen käme, da er die Reihe der eigentlichen Propheten eröffnete. Wie und worin diese Genannten und andere Fromme des A. B. ihren Glauben bewiesen haben, sagt der h. Verfasser in den folgenden VV., aber nur ganz allgemein, indem er es seinen Lesern als Kennern des A. T. überläßt, die Anwendung davon auf Einzelne selbst zu machen. — V. 33. Das Erste: „welche durch Glauben Reiche bezwangen" paßt sowohl auf die genannten Richter, als auch besonders auf David; das „Gerechtigkeit übten" findet schöne Anwendung auf Samuel; vgl. 1. Kön. 12, 3 ff., wo ihm ganz Israel bei der Abtretung des Richteramtes das Zeugniß gibt: „du hast uns keine Gewalt noch Unrecht gethan, noch von Jemandes Hand et-

was angenommen." Das ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν kann heißen „Verheißungen erhielten", und dann hat der Verfasser bei diesem Ausdrucke wohl hauptsächlich die Propheten des A. B. im Auge; es kann aber auch heißen: „der Verheißungen d. i. des Gegenstandes der Verheißungen theilhaft wurden", und dann kann der Verfasser dabei an die Verheißung des Königthums an David denken. Allein wegen V. 13 und V. 39 ist die erstere Erklärung vorzuziehen. Das „Löwenrachen verstopften" kann sich auf die Geschichte Daniels in der Löwengrube, Dan. 6, 17, aber auch auf die Geschichte Samsons, Richter 14, 6, oder Davids, 2. Kön. 17, 34 ff., beziehen. — V. 34. Das ἔσβεσαν δύναμιν πυρός bezieht sich ohne Zweifel auf die drei Freunde Daniels im Feuerofen, Dan. 3, 27. — ἔφυγον στόματα μαχαίρας kann auf David, 1. Kön. 18, 11; 19, 10; 21, 10, aber auch auf Elias, 3. Kön. 19, und Elisäus, 4. Kön. 6, gehen. στόμα μαχαίρας entspricht dem hebräischen פִּי חֶרֶב. — Versteht man bei ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας unter ἀσθένεια Schwachheit, so kann man an die Geschichte Samsons, Richt. 16, 19. 30, denken; versteht man aber Krankheit darunter, so wird man an die Geschichte des Königs Ezechias 4. Kön. 20 erinnert. Das Folgende: „welche Helden wurden im Kampfe" wird von Theodoret auf die Makkabäer bezogen, paßt aber ebenso gut auch auf die Richter und auf David und seine Helden. παρεμβολὰς ἔκλιναν ἀλλοτρίων paßt auf Gedeon, der mit 300 Mann das Lager der Madianiter angriff und schlug, Richt. 7; es kann aber auch auf Jonathas gehen, der bloß von seinem Schildknappen begleitet das Lager der Philister verwirrte, 1. Kön. 14. ἀλλότριοι häufig von fremden Völkern mit dem Nebenbegriffe des Feindseligen auch bei den Profanen. ἔκλιναν gerade das lateinische inclinare aciem. — V. 35. Bei den Weibern, die durch Auferstehung ihre Todten d. i. ihre gestorbenen Söhne, wiedererhielten, denkt der h. Verfasser ohne Zweifel an die Wittwe zu Sarepta, 3. Kön. 17, 17, und an die Sunamitin, 4. Kön. 4, 17 ff., deren Söhne durch Elias und Elisäus auferweckt wurden. Die LA. γυναῖκας, welche Lachmann aufgenommen, gibt keinen Sinn. — Ist nun

bisher die Rede gewesen von Solchen, welche durch ihren Glauben äußern Erfolg hatten, so beginnt jetzt der h. Verfasser von Solchen zu sprechen, die ihren Glauben in Leiden und Verfolgungen bewährten. τυμπανίζειν kommt her von τύμπανον, welches zunächst eine „Pauke", dann aber auch eine Maschine bezeichnet, auf welche der Unglückliche gleich dem Felle einer Pauke ausgespannt und geschlagen wurde. Daher hat die Vulgata richtig übersetzt: distenti sunt. Der Verfasser denkt hier vorzüglich an den Martyrtod Eleazars durch das τύμπανον, 2. Makkab. 6, 18—31. Bei dem folgenden οὐ προσδεξάμενοι — τύχωσιν hat dann der Verfasser die sieben makkabäischen Brüder im Auge, welche nebst ihrer Mutter nach dem Beispiele Eleazars als Martyrer starben, obgleich ihnen vom Könige Befreiung angeboten wurde, wenn sie seinem Willen gemäß gesetzwidrige Speisen genießen, ja nur den Schein annehmen wollten, als genössen sie solche, 2. Makk. 7. Dort wird V. 9—14 ausdrücklich erwähnt, daß sie zum Lohne für ihr Martyrthum die Auferstehung erwarteten. Auch das Folgende V. 36: „Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißel" bezieht sich wohl hauptsächlich auf die sieben makkabäischen Brüder, deren Todesmarter 2. Makk. 7, 1 ausdrücklich als Geißelung und 7, 7 als ἐμπαιγμός d. i. muthwillige Marter bezeichnet wird. — Bei δεσμῶν und φυλακῆς ist wohl an die Gefangenschaft des Jeremias als die berühmteste unter denen, welche die Propheten erlitten, zu denken. Auch das V. 37 folgende ἐλιθάσθησαν kann auf denselben gehen, da Jeremias nach der Tradition gesteinigt wurde; jedoch paßt es auch auf Zacharias, den Sohn des Jojada nach 2. Paral. 24, 20, vgl. Matth. 23, 35. ἐπρίσθησαν bezieht sich ohne Zweifel auf den Tod des Propheten Jesaias, der nach der Tradition, wie sie sich auch bei Justin. M., Origenes, Epiphanius findet, zersägt wurde. Die Strafe der Zersägung kommt auch sonst bei den Alten vor. Das folgende ἐπειράσθησαν ist zwar äußerlich hinlänglich verbürgt, auch die Vulgata hat es gelesen; allein es paßt nicht in den Zusammenhang. Denn der Ausdruck „sie wurden versucht" spricht einen ganz allgemeinen Begriff aus, während vorher und nachher specielle

Todesarten erwähnt sind, und ist hier durchaus matt. Daher wollte schon Erasmus das Wort ganz gestrichen wissen; und in der That ist es nicht unwahrscheinlich, was Estius meint, daß ἐπειράσθησαν ursprünglich eine Randglosse Solcher war, die das ἐπρίσθησαν nicht verstanden, und sich dann später in den Text einschlich. Andere korrigiren ἐπειράσθησαν in ἐπυράσθησαν „sie wurden verbrannt", da durch Versehen der Abschreiber leicht υ in ει konnte verwandelt werden. Dies wäre nicht unpassend und bezöge sich dann auf die Verbrennung der makkabäischen Brüder oder auf 2. Makk. 6, 11, wo erzählt wird, wie Philippus mehrere Juden, die sich in einer Höhle zur heimlichen Feier des Sabbaths versammelt hatten, verbrannte. — Zu ἐν φόνῳ μαχαίρης (לְפִי חֶרֶב) ἀπέθανον vgl. Jerem. 26, 23, wo ausdrücklich der Prophet Urias als durch's Schwert ermordet genannt wird. Auch kann man dies auf 3. Kön. 19, 10 beziehen, wo Elias zu Jehova sagt: „Deine Propheten tödteten sie mit dem Schwerte." — Zu dem περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν ist zu bemerken, daß Schaaf- und Ziegenpelze im Oriente die Kleidung der armen Leute, ganz besonders aber der Propheten bildeten, wie wir aus Zach. 13, 4 ersehen. Auch Elias trug nach 3. Kön. 19, 13 eine μελωτή, die nachher Elisäus von ihm erbte. Die drei folgenden Participia, ὑστερούμενοι... bilden einen Klimax. — V. 38. Zu dem ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος bemerkt treffend Estius: Qui tot malis undique pressi et omnibus exosi sic vagabantur, ut inter homines locum vix invenirent, videri poterant a Deo deserti et hac communi luce indigni. Verum Apostolus id retorquet in contrarium, cum dicit mundum non fuisse dignum, qui eos haberet. Die Propheten sollten das Salz der Erde, das Licht der Welt sein; aber die Welt d. i. die von Gott getrennte und der Sünde hingegebene Menschheit stieß sie von sich, so daß sie in Wüsten umherirren und in Höhlen und Klüften sich verbergen mußten, und zeigte sich so ihrer nicht würdig. Nach 3. Kön. 18, 4 verbarg Abdias hundert Propheten vor Achab in Höhlen; nach 3. Kön. 19, 4. 8 irrte Elias in der Wüste

umher, um dem Zorne der Jezabel zu entgehen und verbarg sich in Klüften.

V. 39 f. „Und diese Alle, die durch den Glauben Zeugniß empfangen, haben die Verheißungen nicht überkommen, indem Gott für uns Besseres angeordnet hat, auf daß sie nicht ohne uns zur Vollendung kämen." Unter οὗτοι πάντες sind die von V. 4 an Genannten zu verstehen. Hier wie V. 13 heißt es von den gläubigen Altvätern, sie hätten die Verheißungen d. i. den Gegenstand der Verheißungen nicht erhalten, sondern diesen nur gleichsam aus der Ferne geschaut. Alle Verheißungen des A. B. koncentrirten sich nämlich zuletzt auf einen Gegenstand, auf das messianische Reich; dieses war das Ziel aller Verheißung und der heißesten Sehnsucht der alttestamentlichen Frommen. — V. 40 gibt dann den Grund an, warum Gott die Frommen des A. B. während ihres Lebens nicht zu diesem Ziele ihrer Sehnsucht habe gelangen lassen: „indem Gott für uns im Vergleich mit den Altvätern etwas Besseres vorausersehen" d. i. beschlossen, angeordnet hat. Jene sehnten sich nach der Ankunft des Messias und nach seinem Reiche, uns aber ist Christus bereits erschienen, wir stehen mitten in seinem Reiche, seiner Kirche. Gott hat also für uns etwas Besseres angeordnet dadurch, daß er unser Leben in die messianische Zeit hat fallen lassen; und er hat dies gethan in der Absicht, „damit sie, die Frommen des A. B., nicht ohne uns vollendet würden." Das Wort τελειοῦσθαι hat in unserm Briefe eine weite Bedeutung; es bezeichnet häufig bloß die innere Vollendung des Menschen, welche in der Rechtfertigung eintritt. In diesem Sinne ist das Wort zu nehmen, wenn der Verfasser unten 12, 23 die frommen Altväter δίκαιοι τετελειωμένοι nennt. Zu dieser innern Vollendung, zur Rechtfertigung gelangten die Väter durch den Glauben an den künftigen Erlöser. Dann bezeichnet der Terminus auch die innere und äußere Vollendung des Menschen zugleich. Diese tritt aber erst ein bei der Wiedererscheinung Christi, bei der Auferstehung der Leiber. Dann geht auch der Leib des Menschen in die Erlösung ein und kommt somit der ganze Mensch mit Seele

und Leib zu seinem eigentlichen τέλος, zur Vereinigung mit Gott. In dieser umfassendern Bedeutung ist das Wort τελειοῦσθαι hier zu nehmen. Wäre nun diese Vollendung, also die Auferstehung der Todten und damit das Ende der jetzigen Welt schon in den Zeiten der Voreltern eingetreten, so wären wir gar nicht geboren, mithin wären jene „ohne uns" zu ihrem Heile gelangt. Nun aber ist die Erfüllung der Verheißung Gottes nach Gottes gütigem Rathschlusse so spät eingetreten und auch uns zu Theile geworden, damit wir Alle, die frommen Väter mit uns, und wir mit ihnen, zur Vollendung gelangen.

§. 12. Ermahnung zur Geduld im Leiden, zum Eifer und zur Standhaftigkeit im Glauben.

12, 1 — 29.

V. 1 ff. Am Schlusse des vorigen Kapitels hat der h. Verfasser Beispiele der gläubigen Geduld aus dem A. T. angeführt. Auf diese Beispiele, besonders auf das Vorbild Christi verweiset er jetzt seine Leser, um sie zu gleicher Geduld und Standhaftigkeit zu ermuntern: „Demnach nun lasset auch uns, da wir eine solche Wolke von Zeugen um uns herum haben, ablegen alle Last und die uns andrängende Sünde, und mit Ausdauer den uns vorliegenden Kampf laufen, indem wir hinblicken auf den Vorgänger und Vollender des Glaubens, Jesum, welcher statt der ihm vorliegenden Freude das Kreuz erduldete, der Schande nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. Betrachtet nämlich ihn, der so großen Widerspruch gegen sich erduldet hat von den Sündern, damit ihr nicht ermattet, an eurer Seele erschlaffend." Der ganzen Ausdrucksweise liegt hier das dem Apostel Paulus so geläufige Bild vom Wettkampfe zum Grunde. Das Leben des Christen ist ein Wettkampf, diese Erde die Rennbahn; als Zuschauer und Zeugen unsers Kampfes sitzt rings um uns her eine Schaar von Glaubenshelden, die früher dieselbe Bahn durchliefen, jetzt aber vom Himmel

her ihre Augen auf uns richten und uns zum Kampfe ermuntern. Wie nun der Kämpfer in der Rennbahn alle unnöthige Last (ὄγκος), alles was ihn hindert, ablegt, so sollen auch wir uns alles dessen entäußern, was uns in diesem geistigen Kampfe aufhalten und die Erreichung des Zieles erschweren würde, z. B. übermäßige irdische Sorgen. Das größte Hinderniß in diesem Kampfe ist aber die Sünde, die hier als ein knapp anliegendes (εὐπερίστατον) und somit im Laufe hinderndes Gewand betrachtet wird, das wir also zuvor ablegen (ἀποθέμενοι) müssen. — Der Ausdruck νέφος und nubes wird auch bei griechischen und römischen Prosaikern von einer großen dichten Menschenmenge gebraucht, z. B. nubes peditum equitumque beim Livius. — τρέχειν ἀγῶνα nach Analogie von τρέχειν δρόμον: „im Kampfe laufen.“ — V. 2. Der h. Verfasser nennt hier Christum „den ἀρχηγός und Vollender des Glaubens“, entweder weil Christus durch seine Gnade den Glauben in uns wirkt und ihn zur Vollendung d. i. zum Schauen führt, oder weil er als Mensch durch sein gläubiges Vertrauen auf seinen himmlischen Vater das vollendetste Muster für unsern Glauben geworden ist. Die letztere Fassung paßt am besten zum ganzen Zusammenhange; denn Christus soll uns hier als Muster zu unserer Ermunterung vorgestellt werden. Hiernach müssen wir aber ἀρχηγός nicht mit „Anfänger“, sondern mit „Vorgänger“ übersetzen, und πίστις in dem Sinne von „Geduld, Vertrauen, fiducia“ fassen. Denn von Christo kann man nicht sagen, daß er im eigentlichen Sinne Glauben gehabt, da er auch als Mensch immer in der visio beatifica war. Dann ist der Sinn: Um uns in dem Glaubenskampfe zu ermuthigen, wollen wir hinblicken auf Christum, der unser Vorgänger in diesem Kampfe geworden, der auch diese Bahn durchlaufen hat, und der jetzt der Kampfrichter ist und unsern Glaubenssieg belohnen wird. Das Folgende ὅς ἀντὶ τῆς προκ... dient dann zur nähern Erläuterung des πίστεως ἀρχηγὸς κ. τελειωτής. Christus hätte ein freudenvolles irdisches Leben führen können, aber statt der Freude wählte er das Kreuz und achtete der Schande nicht, welche im Alterthume an den Kreuzestod geknüpft war.

Durch sein geduldiges Leiden erwarb er dann sich d. i. seiner Menschheit als Siegespreis das Sitzen zur Rechten des Thrones Gottes d. i. die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, und er theilt jetzt als βραβευτής an uns die Siegespreise aus. — Die Vulgata hat: qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, statt: qui pro proposito sibi gaudio... Nach dieser Uebersetzung erklären dann die lateinischen Interpreten: „welcher für die ihm (als Belohnung) vorgesetzte Freude d. i. um diese Freude zu erlangen, das Kreuz erduldete." Richtig bemerkt aber über diese Erklärung Estius: etsi doctrina verissima sit, Christum cum spe ac desiderio gaudii coelestis crucem subiisse (non enim nobis solum, sed et sibi sua passione coelestem gloriam promeruit), non tamen id arbitror hoc loco significatum. Die Auslassung dieser Präposition pro ist wahrscheinlich nur ein Schreibfehler, entstanden aus dem folgenden proposito. — V. 3. Das γάρ ist hier explikativ und bezieht sich auf die folgende Anwendung: ἵνα μὴ κάμητε. Das Bild vom Wettkampfe ist auch hier noch beibehalten. Auf Christum, unsern Vorgänger im Kampfe, der so Vieles von den Sündern zu erdulden hatte, sollen wir blicken, damit wir, wenn wir um unsers Glaubens willen Aehnliches von der Welt zu erdulden haben, in dem Glaubenskampfe nicht ermatten und den Muth sinken lassen. Der Dativ ταῖς ψυχαῖς ist mit dem Particip ἐκλυόμενοι und nicht mit κάμητε zu verbinden: animis vestris deficientes. Vulg.

V. 4 ff. Hat der h. Verfasser im Vorhergehenden seine Leser auf das Beispiel Christi hingewiesen, um sie zur muthigen Ertragung der Leiden zu ermuntern, so stellt er ihnen jetzt den Zweck der Leiden dar. Alle Leiden und Drangsale soll der Christ als von Gott geschickt annehmen; in der Hand Gottes dienen die Widerwärtigkeiten zu unserer Erziehung und Heranbildung für die ewige Seligkeit. Der Gedanke, daß Gott es ist, der uns die Leiden zuschickt, und daß er sie uns aus Liebe zu unserm Heile zuschickt, ist der tröstlichste und erhebendste in allen Bedrängnissen dieses Lebens. „Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden in eurem Kampfe wider die Sünde,

und ihr habt den Zuspruch vergessen, der mit euch als Kindern redet? „„Mein Sohn, verschmähe nicht die Züchtigung des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst. Denn, wen der Herr liebt, den züchtiget er, und er geißelt jeglichen Sohn, den er annimmt.““ — Den Worten V. 4 liegt das Bild von einem ernstlichen Faustkampfe, wobei es bis aufs Blut kommt, zu Grunde. Die Sünde wird als Gegner personificirt, welcher seine Angriffe wider uns richtet, und mit dem wir einen schweren Kampf zu bestehen haben. — V. 5. 6. Die Worte: *καὶ ἐκλέλησθε — διαλέγεται* lesen wir am besten mit Lachmann als Frage. *ἥτις ὑμῖν*... d. i. welcher Zuspruch in so liebevoller und tröstlicher Weise wie ein Vater mit seinen Kindern über ihre Klagen gleichsam Unterredung hält (*διαλέγεται*). Das *ὡς υἱοῖς* bezieht sich nicht blos auf die Anrede *υἱέ*, sondern auf den ganzen Inhalt des folgenden Ausspruches. Die Stelle ist genommen aus Sprüchw. 3, 11 ff. Dort bilden diese Worte eine Anrede des Weisen an seine Leser; unser h. Verfasser nimmt sie als einen Zuspruch Gottes an die Gläubigen. Genau nach dem hebräischen Texte heißt die Stelle: „Die Zucht des Herrn, mein Sohn! verachte nicht, und nicht verdrieße seine Strafe dich: denn welchen der Herr liebt, den strafet er, und wie ein Vater den Sohn, den er gerne hat.“ Unser Verfasser folgt hier, wie gewöhnlich, der Uebersetzung der LXX, welche in dem letzten Hemistiche abweicht. Statt des כְאָב, „wie ein Vater“, unserer jetzigen masoretischen Punktation, las die LXX כָּאֵב „wehe thun, geißeln“, und übersetzte: *μαστιγοῖ*.

V. 7 f. „Harret aus bei der Züchtigung! Wie gegen seine Söhne so erweiset sich Gott gegen euch; denn wo ist ein Sohn, den ein Vater nicht züchtiget? Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, deren Alle theilhaftig geworden sind, so seid ihr ja Bastarde und nicht Söhne.“ Die am meisten verbürgte LA. ist: *εἰς παιδείαν ὑπομένετε*, welche Lachmann aufgenommen und womit die Vulgata (in disciplina perseverate) übereinstimmt. Wegen des Gegensatzes V. 8

ziehen Viele die LA. εἰ παιδείαν ὑπομ. vor: „Wenn ihr Züchtigung erduldet, so erweiset sich Gott gegen euch, wie gegen seine Söhne." Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten derselbe. Leiden und Drangsale sind also das beste Zeichen der Kindschaft Gottes; denn dadurch, daß Gott uns Leiden schickt oder zuläßt, daß uns von Andern Leiden zugefügt werden, zeigt er, daß er uns läutern und von den Schlacken der Sünde, wie in einem Glutofen, reinigen will. Nach dem Sündenfalle ist der Weg des Kreuzes der einzige, der zum Heile führt; wollen wir also Söhne Gottes werden, so müssen wir denselben dornenvollen Pfad wandeln, den sein eingeborner Sohn gewandelt ist. Ohne Leiden sind wir gleichsam Bastarde, uneheliche Kinder, welche in der Regel des Segens der Erziehung beraubt sind.

V. 9. εἶτα dient zur Einführung eines neuen Arguments: „Sodann, die Väter unsers Fleisches hatten wir zu Züchtigern und scheueten sie; sollten wir nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterwerfen und so leben?" Der Sinn ergibt sich leicht: Wenn wir, will der h. Verfasser sagen, in unserer Jugend die Züchtigung unserer leiblichen Väter aus Ehrfurcht gegen sie geduldig annahmen, um wieviel mehr müssen wir da nicht die Züchtigung unsers geistlichen Vaters, Gottes, geduldig annehmen, die uns zum wahren, ewigen Leben führen soll. Gott wird hier der „Vater der Geister" im Gegensatze zu den „Vätern des Fleisches" genannt, weil er das wahre Leben in uns wirkt und durch seine Erziehung in uns fortbildet. Daß dieser Ausdruck so gefaßt werden müsse, zeigt der Zusatz καὶ ζήσομεν, unter welchem wir das wahre geistige Leben zu verstehen haben, und das εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ V. 10. So auch Theodoret: πατέρα τῶν πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα κέκληκεν, ὡς τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων πηγήν. Andere, z. B. Estius, fassen den Ausdruck πατὴρ τῶν πνευμάτων in dem Sinne von creator animorum, und wollen dann hier eine Beweisstelle für den Kreatianismus und gegen den Traducianismus finden; aber mit Unrecht.

V. 10 f. „Denn jene züchtigten für wenige Tage nach ihrem Gutdünken; dieser hingegen

zum Frommen, um an seiner Heiligkeit Theil zu nehmen. Jegliche Züchtigung aber scheint für die Gegenwart nicht erfreuend zu sein, sondern betrübend; hinterher aber gewährt sie den durch sie Geübten die freudenreiche Frucht der Gerechtigkeit." Hier wird zunächst der Zucht der leiblichen Eltern die Zucht Gottes gegenübergestellt und der Grund angegeben, warum die Zucht des Letztern vorzüglicher sei, als die der Erstern. Die leiblichen Eltern züchtigen a) *πρὸς ὀλίγας ἡμέρας*. Nehmen wir hier die Präpos. *πρός* als Zeitbestimmung, dann ist der Sinn: die kurze Zeit der Kinderjahre hindurch. Besser ist es aber, wenn wir diese Präposition als Bezeichnung der Rücksicht, des Endzweckes fassen; dann müssen die *ὀλίγαι ἡμέραι* auf die Lebenstage bezogen werden, und *πρὸς ὀλίγας ἡμ.* bildet einen schönen Gegensatz zu dem Folgenden: *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ*. So gefaßt ergibt sich der Sinn: die Zucht der leiblichen Eltern bezieht sich nur auf die wenigen Tage des irdischen Lebens, hat nur diese im Auge; die Zucht Gottes bezweckt aber das ewige Leben. Denn die Theilnahme an Gottes Heiligkeit ist eben das ewige Leben. Die leiblichen Eltern züchtigen b) *κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς*, „nach ihrem Gutdünken", also theils mit Irrthum und Vorurtheil, theils mit selbstsüchtigen Absichten, mithin nicht immer zu unserm Besten, sondern vielleicht oft zu unserm Nachtheil; Gott aber züchtigt immer *πρὸς τὸ συμφέρον*, „zum Frommen" d. i. zu unserm wahren Besten, weil in seiner Zucht Liebe mit Weisheit gepaart ist, er unser wahres Beste kennt und will. — V. 11. Jede Zucht, die menschliche sowohl als die göttliche, thut zwar an und für sich betrachtet wehe; aber sieht man auf die Wirkung, so bringt die göttliche Zucht die friedliche Frucht der Gerechtigkeit. *δικαιοσύνη* ist hier nicht von der ersten Rechtfertigung, sondern von der fortschreitenden innern Rechtfertigung und Heiligung vor Gott zu verstehen. Auch im geistigen Leben gilt: si vis pacem, para bellum. Nur durch Kampf und Leiden wird der Mensch von den Schlacken der Sünde immer mehr geläutert und gereiniget. Die Wirkung dieser innern Heiligung ist aber der innere Friede, jener

Friede, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Daher heißt es hier: die friedliche d. i. den Frieden mit sich führende Frucht der Gerechtigkeit.

V. 12 f. „Darum richtet wieder auf die lassen Hände und die erschlafften Kniee, und machet gerade Gleise mit euren Füßen, damit nicht das Hinkende abbiege, sondern vielmehr geheilt werde." Mit διό knüpft der Verfasser diese Ermahnung enge an das vorher Gesagte an: deshalb, weil Leiden nur zur heilsamen Zucht von Gott verhängt werden und diese Zucht so herrliche Früchte trägt, verliert euren Muth nicht, sondern ermannet euch, wenn vielleicht schon Manche unter den Trübsalen muthlos geworden sind. Das Bild vom Wettkampfe liegt auch hier noch zu Grunde; zugleich spielt aber der Verfasser an auf Jes. 35, 3: „Stärket lasse Hände und befestiget wankende Kniee." — V. 13. In den ersten Worten: „Machet gerade Gleise mit euren Füßen" d. i. schreitet in dem Bekenntnisse eures Glaubens muthig auf geradem Wege zum Ziele vorwärts, ohne rechts oder links abzubiegen, liegt eine Anspielung auf Sprüchw. 4, 26, wo es nach der Uebersetzung der LXX heißt: ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσί. — Zu τὸ χωλόν haben Einige μέλος ergänzt und ἐκτρέπεσθαι in der Bedeutung „verrenkt werden" genommen: „damit nicht das lahme Glied (vollends) verrenkt werde." Besser aber faßt die Vulgata das Neutrum als Masculinum: ut non claudicans quis erret. τὸ χωλόν, „das Hinkende", bezeichnet dann den im Glauben Schwachen und Wankenden. Dieser soll durch die Festigkeit der übrigen Gläubigen von seiner Schwachheit geheilt werden, damit er nicht gänzlich vom Wege des Glaubens abirre. Zu τὸ χωλόν vgl. 3. Kön. 18, 21, wo der Prophet Elias spricht: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?" d. i. seid ihr schwankend zwischen Jehova- und Baaldienst.

V. 14. Von jetzt an, wo der h. Verfasser mit seinem Schreiben sichtbar zum Schlusse eilt, stehen die einzelnen Ermahnungen mehr abgerissen für sich da. Daher fehlen dann auch häufig die Verbindungspartikeln. „Dem Frieden trachtet nach mit Allen und der Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn schauen wird,

indem ihr darauf Acht habet, daß nicht Jemand die Gnade Gottes verscherzend, daß nicht irgend eine Wurzel der Bitterkeit aufschießend Unruhe stifte und durch sie Viele verunreiniget werden; daß nicht Jemand ein Unzüchtiger sei oder ein Verachter des Heiligen, wie Esau, der für Eine Speise seine Erstgeburt verkaufte. Denn ihr wisset, daß er auch hernach, als er den Segen erben wollte, abgewiesen ward (denn er fand zur Sinnesänderung keinen Raum mehr), obwohl er mit Thränen ihn verlangte." Also Frieden sollen sie zu halten suchen und zwar mit Allen, also auch mit den Ungläubigen. Ebenso ermahnt der Apostel Röm. 12, 18: „Soviel an euch liegt, habet Frieden mit allen Menschen." Auf innere Heiligung sollen sie eifrig bedacht sein, ohne welche, fährt der Verfasser fort, „Niemand den Herrn schauen wird." Mit diesen Worten deutet er hin auf den Ausspruch unsers Heilandes Matth. 5, 8: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Nur wenn das innere Auge des Geistes nicht getrübt ist durch Sünde, vermag der Mensch Gott zu sehen, hier auf Erden im Glauben, dort durch Schauen von Angesicht zu Angesicht. — V. 15 ff. Das hier Gesagte dient nur zur nähern Erläuterung des vorhergehenden V's. Frieden und Eintracht sollen die Gläubigen bewahren, gegenseitig auf ihre Heiligung hinarbeiten, damit „Keiner hinter der Gnade Gottes zurückbleibe" d. i. diese verscherze, ihr nicht entspreche. Unter χάρις haben wir hier dem ganzen Zusammenhange nach die Gnade des christlichen Glaubens zu verstehen. Sie sollen darauf achten, daß nicht im Schooße der Gemeinde irgend Bitterkeit, Haß, Neid, Zwietracht und dergleichen sich einniste und Unruhe verursache. Das μή τις ῥίζα ... ἐνοχλῇ ist Reminiscenz aus 5. Mos. 29, 18 nach der Uebersetzung der LXX (Cod. Alex.). Sie sollen endlich darauf achten, daß nicht Jemand durch Unzucht oder sonstige Gemeinheit sein Leben beflecke; denn als Christen sind sie gleichsam die Erstgebornen Gottes (vgl. V. 23). Dieses ihr Erstgeburtsrecht sollen sie nicht leichtsinnig verscherzen, nicht für vorübergehende sinnliche Lust hingeben,

wie Esau es that, der sein Erstgeburtsrecht um ein Essen verkaufte; damit es ihnen nicht ergehe, wie es diesem erging. Als dieser nämlich sein Erstgeburtsrecht verkauft hatte, ging er auch des väterlichen Segens, der mit diesem Rechte verbunden war, verlustig, und er erhielt diesen Segen nicht, so sehr er auch seinen Vater darum bat. Vgl. 1. Mos. 27. — Das ὡς Ἠσαῦ gehört bloß zu βέβηλος und nicht auch zu πόρνος. Denn von der Unzucht des Esau ist nirgends im A. T. die Rede; und den Ausdruck im geistlichen Sinne von dem Abfalle von Jehova zu verstehen, dazu liegt kein Grund vor. Als βέβηλος, profanus, gab sich aber Esau kund eben durch den Verkauf des Erstgeburtsrechts. — Wir schließen am besten den Satztheil: μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν in Parenthese und verstehen μετανοία von der Sinnesänderung Isaaks, nicht Esau's. Dann bezieht sich das folgende αὐτήν nicht auf μετανοία, sondern auf εὐλογίαν: Esau konnte den Sinn seines Vaters Isaak nicht mehr ändern, daß er ihm den Segen als Erstgeborenem gäbe, obzwar er inständig und mit Thränen um diesen Segen bat. Vgl. 1. Mos. 27, 34 ff. So Estius u. A.

V. 18 ff. Vorher V. 15 ff. hat der Verfasser seine Leser ermahnt, sie sollten darauf achten, daß Keiner die Gnade Gottes d. i. die Gnade des christlichen Glaubens verscherze und sein Erstgeburtsrecht verschleudere, mit andern Worten: daß Keiner vom Glauben abfalle. Diese Ermahnung begründet der Verfasser hier dadurch, daß er seine Leser nochmals hinweiset auf die Größe der Schuld und auf die unausbleibliche Strafe des Abfalls; und um dieses desto nachdrücklicher zu thun, schildert er zuerst V. 18—24 in einem rhetorisch sehr kunstvoll gebildeten Satze den Charakter des alten Bundes im Gegensatze zum neuen: „Denn nicht seid ihr hinzugetreten zu einem berührbaren Berge und einem entzündeten Feuer und zu Dunkel und Finsterniß und Wetter, und zu Posaunenhall und Schall von Worten, wobei die Hörenden sich weigerten, daß weiter zu ihnen geredet würde (denn sie ertrugen nicht das Gebot: „„Auch wenn ein Thier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden""; und — so furchtbar war die Erschei-

nung! — Moses sprach: „„Ich bin erschrocken und zittere““); sondern ihr seid hinzugetreten zu dem Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und zu Myriaden, dem Chore der Engel und der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott dem Richter Aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und zu dem Blute der Besprengung, welches besser redet als Abel.“ Der A. B., will der h. Verfasser sagen, gab sich gleich bei seiner Promulgation kund als ein mehr sinnlicher, irdischer; der N. B. aber zeigt sich als ein geistiger, himmlischer. Ferner: bei der Promulgation des A. B. offenbarte sich Gott mehr als der Furchtbare, Majestätische; im N. B. aber gibt er durch Christum und dessen Erlösungstod nur seine Liebe und Gnade kund. Wie viel schlimmer ist also der Abfall vom neuen Bunde als der vom alten Bunde! Wenn der h. Augustinus sagt: brevis differentia legis et evangelii est timor et amor, so hat er damit den Grundgedanken unsers Satzes kurz und treffend ausgesprochen. — Die Schilderung des alten Bundes V. 18—21 bezieht sich auf 2. Mos. Kap. 19 und 20, und 5. Mos. Kap. 4 und 5, wo die Erscheinungen, unter welchen das alttestamentliche Gesetz gegeben wurde, fast mit denselben Worten erzählt werden. — V. 18 ist ὄρει nicht mit Lachmann nach Cod. AC 17. 47. zu tilgen; schon der Gegensatz V. 22 fordert es, und dann wäre auch der Ausdruck „berührbares Feuer“ unpassend. „Berührbar“ wird der Berg Sinai hier genannt mit Rücksicht auf das Verbot, welches gleich V. 20 angeführt wird; es soll soviel heißen als „sinnlich wahrnehmbar.“ Das κεκαυμένῳ beziehen viele Interpreten auf ὄρει und übersetzen: „zu einem berührbaren und vom Feuer entzündeten Berge.“ Besser jedoch ziehen wir mit der Vulgata das Participium zu πυρί, so daß κεκαυμένῳ πυρί ein besonderes Glied bildet. — Zu dem ἧς οἱ ἀκούσαντες ... V. 19 vgl. 2. Mos. 20, 18 f.: „Und das ganze Volk sah den Donner und Blitz, und den Schall der

Posaunen und den rauchenden Berg; und da sie sich fürchteten, und von Schrecken getroffen waren, traten sie in die Ferne und sprachen zu Moses: Rede du mit uns und wir wollen hören; der Herr aber rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben.“ Vgl. 5. Mos. 5, 25. — V. 20 und V. 21 bilden eine Parenthese, worin der Verfasser beiläufig den Grund angibt, warum das Volk Israel sich weigerte, Gott weiter sprechen zu hören, und den Moses bat, mit Gott zu reden. Zuerst war es das Verbot, daß Niemand, auch nicht einmal ein Thier, unter Todesstrafe den Berg berühren solle (vgl. 2. Mos. 19, 12 f.), was dem Volke Schrecken einjagte; dann war aber auch die ganze Erscheinung so furchtbar, daß Moses selbst sagte, er sei erschrocken und zittere. Diesen Ausspruch Mosis finden wir in der h. Schrift nicht; wohl einen ähnlichen 5. Mos. 9, 19, der sich aber auf jenen Moment bezieht, wo Moses sah, daß die Israeliten das goldene Kalb anbeteten. Da, sagt Moses, habe er Jehova's Zorn und Grimm gefürchtet. Wir müssen also entweder mit Tholuck u. A. annehmen, daß unser Verfasser die Sache so angesehen habe, daß der Schrecken, welcher den Moses damals ergriff, mit dem tiefen Eindruck zusammenhing, welchen die Erscheinung auf dem Berge ihm gemacht hatte, oder mit Estius, daß der Verfasser hier aus der Tradition schöpfte. — Die folgenden VV. 22—24 enthalten den Gegensatz: Sie, die Gläubigen, sind nicht wie die Israeliten hinzugetreten zu dem berührbaren Berge Sinai, sondern zu dem Sionsberge und zu der Stadt des lebendigen Gottes, nämlich zu dem himmlischen Jerusalem. *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ* ist Apposition zu *πόλει θεοῦ ζῶντος*. Jerusalem und besonders der Berg Sion, als Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie, war stehendes Vorbild des kommenden Messianischen Reiches, der neutestamentlichen Kirche. Diese wird hier ein himmlisches Jerusalem genannt, weil sie vom Himmel stammt und weil sie in ihrem Haupte, Christo, und in einem großen Theile ihrer Mitglieder, den Engeln und verklärten Heiligen, bereits im Himmel thront, und Alle dahin führen will. Das folgende *μυριάσιν* erhält seine nähere Deutung in der Apposition *ἀγγέλων πανηγύρει*. Ei-

nige ziehen den Genitiv ἀγγέλων zu dem vorhergehenden μυριάσιν und πανηγύρει zu dem Folgenden: „zu den Myriaden von Engeln, zu der Festversammlung und Gemeinde...“ Allein diese Fassung paßt nicht so gut zum Ganzen und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: et multorum millium angelorum frequentiam, nicht vereinigen. — Unter πρωτότοκοι verstehen Einige die bereits verklärten Gläubigen, die im Vergleiche mit den hier noch streitenden gleichsam die „Erstgeborenen“ sind; Estius aber erklärt den Ausdruck von den Gläubigen überhaupt, die im Vergleiche mit der übrigen Menschheit die erstgeborenen Söhne Gottes sind, und er beruft sich für diese Deutung auf 12, 16 und Jak. 1, 18, in welcher letztern Stelle die Gläubigen eine ἀπαρχὴ τῶν τοῦ θεοῦ κτισμάτων genannt werden. Diese letztere Erklärung verdient durchaus den Vorzug, eines Theils wegen des Zusatzes: „die im Himmel aufgeschrieben“ d. i. in den himmlischen Census, gleichsam in die Liste der Himmelsbürger eingetragen sind, die also noch zu der militia gehören; andern Theils wegen des folgenden δικαίων τετελειωμένων, wodurch die triumphirende Kirche im Gegensatze zu der hier genannten streitenden bezeichnet wird. Also: als Gläubige sind sie eingetreten in das geistige himmlische Jerusalem, in die Kirche, und damit sind sie zugleich in Gemeinschaft getreten mit den Schaaren der Engel und mit allen wahrhaft Gläubigen. Ich sage: wahrhaft Gläubigen; denn daß unter πρωτότοκοι nicht bloße Namenchristen verstanden werden können, zeigt ebenfalls der Zusatz: ἀπογεγρ. ἐν οὐρανοῖς. Nachdem nun der h. Verfasser das Reich Gottes, die civitas Dei, in seinen Haupttheilen beschrieben, nennt er jetzt auch den König und Regenten dieses Reiches, Gott, der als Richter zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche steht: καὶ κριτῇ θεῷ πάντων. Das πάντων bezieht sich zwar der Stellung nach auf θεῷ, allein da der ganze Ausdruck κριτῇ θεῷ gleichsam nur einen Begriff bildet, so können wir πάντων auch mit κριτῇ verbinden: et iudicem omnium Deum, Vulg. Der Verfasser nennt Gott hier Richter, eines Theils, um anzudeuten, daß er das gesetzgebende Haupt in diesem Reiche, sein Wille das Gesetz dieser civitas ist;

andern Theils aber auch, um durch Hinweisung auf den Richter seine Leser zum Kampfe anzueifern. Sie sind zwar die Erstgeborenen, deren Namen im Himmel aufgeschrieben sind; allein bevor sie in den vollen Besitz dessen kommen, worauf ihr Erstgeburtsrecht ihnen Ansprüche gibt, haben sie erst den Richter zu erwarten. — Unter *πνεύματα δικ. τετελ.* sind dann die in die Seligkeit bereits eingegangenen Gerechten des alten sowohl als des neuen Bundes d. i. die triumphirende Kirche zu verstehen. Sie werden *πνεύματα* genannt, weil sie erst dem Geiste nach vollendet sind, und der Verklärung ihrer Leiber noch entgegenharren, vgl. zu 11, 40. — V. 24. Die am meisten verbürgte LA. ist hier *κρεῖττον* und *τὸν Ἄβελ*, womit auch die Vulgata übereinstimmt. Der text. recept. hat *κρείττονα*, „Besseres", und statt *τὸν Ἄβελ* hat Griesbach *τὸ Ἄβελ = τὸ αἷμα τοῦ Ἄβελ*. Der Mittler des neuen Bundes ist Jesus, und er hat diesen Bund eingeweiht durch sein Blut, „welches besser redet, als Abel" d. i. als Abels Blut. Denn dieses rief die göttliche Gerechtigkeit um Rache der Unschuld an (1. Mos. 4, 10: „Die Stimme von deines Bruders Blut schreiet zu mir von der Erde", vgl. oben 11, 4); Jesu Blut aber ruft zu Gott um Gnade für die Schuldigen, vgl. 7, 25. Also im A. B. war ein Mittler, der selbst zittern mußte, wir aber haben einen Mittler, der versöhnt.

V. 25 ff. Der vorhergehenden Gegenüberstellung des alten und neuen Bundes folgt nun eine neue Warnung vor Abfall: „Sehet zu, daß ihr euch des, der da redet, nicht weigert; denn wenn jene nicht entkamen, welche des, der auf Erden redete, sich weigerten; so werden wir es viel weniger, wenn wir uns abwenden von dem, der vom Himmel zu uns redet, dessen Stimme damals die Erde erschütterte, der aber jetzt die Verheißung gegeben: „„Noch ein Mal: ich werde erschüttern nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel."" Dieses „„noch ein Mal"" aber deutet an eine Veränderung dessen, was erschüttert wird, als eines Gemachten, damit das, was nicht erschüt-

tert wird, bleibe." Das παραιτήσησθε steht hier mit Beziehung auf das παρητήσαντο V. 19. Da jedoch die Weigerung des Volkes, von welcher dort die Rede ist, nicht aus Unglauben, sondern bloß aus Furcht hervorging, so will der h. Verfasser nur allgemein sagen, seine Leser sollen nicht dem Beispiele der Israeliten folgen, welche von Gott und seinem Bunde abtrünnig wurden. In jener Weigerung am Berge Sinai, Gott zu hören, lag gleichsam eine Prophezeihung ihres künftigen Ungehorsams. Unter τὸν λαλοῦντα müssen wir wegen des unmittelbar vorhergehenden λαλοῦντι zunächst Christum verstehen, jedoch wegen des Folgenden zugleich dabei an Gott denken, als welcher durch Christum redete. Durch das εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ... wird dann die Warnung vor Abfall dadurch begründet, daß der Verfasser ihnen vorstellt, wie der Unglaube gegen die neue himmlische Offenbarung viel strafbarer, als der gegen die alte irdische sei. Unter τὸν χρηματίζοντα verstehen der h. Chrysostomus, Oekumenius und auch Erasmus den Moses. Allein abgesehen davon, daß χρηματίζειν „Orakel geben" nicht füglich von Moses gebraucht werden könnte, so war ja Moses es nicht, der 2. Mos. 20 redete und den zu hören die Israeliten sich weigerten, sondern Gott. Estius versteht deßhalb τὸν χρημ. von dem Bundesengel, der das Gesetz zwischen Jehova und Moses vermittelte (vgl. 2, 2). Allein hätte der Verfasser diesen gemeint, so würde er ihn gewiß ausdrücklich genannt haben. Es bleibt also nur übrig, unter τὸν χρηματίζοντα, ebenso wie unter dem folgenden τὸν ἀπ' οὐρανῶν scil. λαλοῦντα, Gott zu verstehen. Der Gegensatz liegt in dem ἐπὶ γῆς und ἀπ' οὐρανῶν: im A. B. redete Gott auf Erden, auf dem berührbaren Berge, durch einen Menschen, Moses; im N. B. aber redet er vom Himmel, von dem geistigen Berge Sion, durch den Gottmenschen, Christum. Der A. B. hat also einen irdischen Charakter, der N. B. einen himmlischen. — V. 26. 27. Als neuer Beweggrund zum Festhalten am Glauben wird hier die Unvergänglichkeit des N. B. im Gegensatze zu der Vergänglichkeit des A. B. angeführt. Diese Vergänglichkeit des A. B. und die

stete Fortdauer des N. B. beweiset aber der h. Verfasser aus zwei alttestamentlichen Stellen und der Beweisgang ist folgender: Bei der Gesetzgebung auf Sinai hat Gottes Stimme die Erde erschüttert; denn es heißt 2. Mos. 19, 18 nach dem Urtexte: „Und der Berg Sinai rauchte ganz vor dem Angesichte Jehova's, der auf denselben hinabstieg im Feuer, und es stieg auf sein Rauch wie der Rauch des Ofens, und der ganze Berg erbebte sehr." Vgl. Richt. 5, 4 ff. Ps. 67, 9. Diese Erschütterung war aber nur das äußere Symbol für die Bewegung und Veränderung im Reiche des Geistes, welche damals bei der Gründung des alten Bundes eintrat. Nun verheißt Gott beim Propheten Aggäus 2, 7, daß er noch einmal (עוֹד אַחַת) nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern werde. War die erste Erschütterung ein Symbol der Einführung des A. B., so bezeichnet diese verheißene abermalige Erschütterung die Einführung eines N. B. Das „noch ein Mal" deutet also einer Seits das Aufhören des A. B. als etwas Gemachten und darum Vergänglichen an; denn wenn derselbe für immer hätte fortbestehen sollen, so hätte Gott nicht eine abermalige Erschütterung verheißen können; anderer Seits liegt aber in dem „noch ein Mal" auch die Fortdauer des N. B. ausgesprochen. Denn da von einer dritten Erschütterung nirgends die Rede ist, so ist „noch ein Mal" soviel als zum letzten Male. Was also aus dieser zweiten Erschütterung hervorgeht, wird nicht mehr erschüttert, sondern bleibt unverändert. Diese zweite Erschütterung und Bewegung im Reiche des Geistes wird auch gewaltiger sein, als die erste; denn es heißt hier nicht bloß, wie bei der ersten, daß Gott bloß die Erde erschüttere, sondern Himmel und Erde zugleich.

V. 28 f. Schlußermahnung, die als Folgerung aus dem vorher Gesagten hergeleitet wird: „Deßhalb, da wir ein unerschütterliches Reich empfangen, lasset uns festhalten die Gnade und dadurch Gott wohlgefällig dienen, mit Scheu und Ehrfurcht; denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer." Das ἔχειν χάριν heißt zwar gewöhnlich „Dank sagen"; allein zum ganzen Zusammenhange paßt es besser, hier χά-

ρις in der Bedeutung von „Gnade" zu nehmen und darunter dann, wie V. 15, die Gnade des Christenthums zu verstehen. ἔχειν erhält dann die Bedeutung von κατέχειν „festhalten." Also: da wir ein unerschütterliches d. i. unvergängliches Reich erhalten haben, lasset uns festhalten an der Gnade d. i. am christlichen Glauben und dadurch Gott in wohlgefälliger Weise dienen. Denn nur im Christenthum ist ein wahrer Gottesdienst, eine Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit" möglich. Wir müssen aber festhalten am Glauben „mit Scheu und Ehrfurcht", oder wie der Apostel sagt: „mit Furcht und Zittern" unser Heil wirken, denn auch unser Gott ist ebenso wie der Gott des A. B. ein „verzehrendes Feuer" d. i. ein strafender Gott, der den Abfall von seinem Bunde noch immer strenge ahndet. In den letzten Worten wendet der Verfasser die Stelle 5. Mos. 4, 24 auf den N. B. an. Gott ist noch immer derselbe im A. wie im N. B.; und wer seine Liebe, die im N. B. sich offenbaret hat, verschmäht, gegen den kehrt sich sein Zorn.

§. 13. Ermahnungen, Nachrichten, Segenswünsche, Grüße.

13, 1 — 25.

V. 1 f. „Die Bruderliebe bleibe. Der Gastfreundschaft vergesset nicht; denn durch dieselbe haben Einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt." Der h. Verfasser ermahnt zunächst, in der Bruderliebe, die sie bisher bewiesen haben (vgl. 6, 10; 10, 33 ff.), zu verharren. Der Herr selbst hatte scheidend die Bruderliebe als das Kennzeichen, als das charakteristische Merkmal seiner Jüngerschaft (Joh. 13, 35) angegeben, und wie sehr in der jungen Gemeinde zu Jerusalem diese Tugend herrschte, sehen wir aus der Apostelgeschichte. Auch Tertullian schildert die Bruderliebe, welche zu seiner Zeit in der Kirche waltete, mit schönen Farben. Zur Gastfreundschaft ermahnt auch der Apostel Röm. 12, 13. 1. Tim. 3, 2. Der h. Verfasser motivirt diese Ermahnung zur Gastfreundschaft durch das Beispiel Abraham's und Lot's, welche durch ihre Gastfreundschaft gewürdiget wurden Engel zu beherbergen, ohne daß sie es anfangs wußten (1. Mos. Kap.

18 und 19). Die Construktion λανθάνω mit dem Particip ist ächt griechisch. Die Uebersetzung der Vulgata: per hanc enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis ist durch die zu genaue Nachahmung der griechischen Construktion fast unverständlich. Die LA. placuerunt, die sich in vielen Handschriften und in den ältesten Ausgaben der Vulgata, auch in der Sixtinischen, findet, ist bloße Correktur Solcher, die das latuerunt nicht verstanden.

V. 3. „Seid eingedenk der Gefangenen, als wäret ihr Mitgefangene, derer, die Trübsal leiden, als die ihr auch selbst im Leibe wallet." Den gefangenen Brüdern sollen sie solche Theilnahme beweisen, als wären sie mit ihnen gefangen; der Bedrängten sollen sie sich annehmen bedenkend, daß sie selbst noch in einem allem Ungemach unterworfenen Körper leben, über sie also dieselbe Bedrängniß hereinbrechen kann. Denn ächte Theilnahme beweiset nur derjenige, der sich lebendig in die Lage der Leidenden zu versetzen weiß. So die gewöhnliche Erklärung und darnach ist das ὡς das erste Mal vergleichend, das andere Mal kausal. — Andere verstehen das σῶμα von dem Leibe der Kirche und meinen, daß der h. Verfasser sowohl in dem ὡς συνδεδεμένοι, als auch in dem ὡς κ. αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι auf die Gemeinschaft der Gläubigen hindeute. Dann ist der Sinn: Gedenket der Gefesselten, da ihr ja vermöge der innigen Verbindung der Gläubigen in ihnen mitgefesselt seid; gedenket der Bedrängten, da ihr ja Glieder eines Leibes seid, also die Leiden eines Gliedes auch das andere berühren (vgl. 1. Kor. 12, 26). Allein diese Erklärung scheint hier zu gesucht.

V. 4 f. Der h. Verfasser hat eben zur werkthätigen Bruderliebe ermahnt; jetzt warnt er vor den Lastern, welche die φιλαδελφία zerstören: Unzucht und Habsucht. „In Ehren gehalten sei die Ehe in jeder Hinsicht und das Ehebett unbefleckt; denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten. Frei von Habsucht sei euer Wandel, euch begnügend mit dem was ihr habt; denn er hat gesagt: „„Ich will dich nicht loslassen noch dich verlassen"", so daß wir getrost sagen dürfen: „„Der Herr ist mein

Helfer, nicht will ich fürchten, was sollte mir ein Mensch thun?"" In den ersten Worten τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν haben viele besonders protestantische Exegeten eine Empfehlung der Ehe finden wollen und übersetzt: „Ehrenvoll sei oder ist die Ehe bei Allen." Sie meinen, der Verfasser sage dies gegen die Häretiker der damaligen Zeit, welche die Ehe verwarfen, und brauchen dann zugleich diese Stelle als Argument gegen den katholischen Cölibat. Allein wie verkehrt diese Deutung sei, ergibt sich aus dem unmittelbar Folgenden: καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, woraus deutlich hervorgeht, daß wir hier eine Warnung vor Unzucht in der Ehe haben. ἐν πᾶσι kann Neutrum: „in allen Stücken", und auch Masculinum: „bei Allen" sein. Letztere Fassung zieht Estius vor. — κρινεῖ steht hier, wie oft, im Sinne von κατακρινεῖ. — V. 5. ὁ τρόπος ist die Sinnesart und Lebensweise des Menschen (Vulg. mores). Zu dem ἀρκούμενοι τ. παροῦσιν können wir vergleichen die Worte des Herrn Matth. 6, 34: „Seid nicht besorgt für den morgenden Tag, denn der morgende Tag wird besorgt sein für das Seinige." In dem αὐτὸς γὰρ εἴρηκε bezieht sich αὐτός auf ὁ θεός. Das folgende Citat findet sich nicht wörtlich so im A. T.; am ähnlichsten sind die Stellen 5. Mos. 31, 6 und Jos. 1, 5. Beide Stellen hat unser Verfasser verbunden und was in der letztern Stelle speciell auf Josue gesagt ist, wendet er hier auf alle Menschen an. Die doppelte Negation beim ersten und die dreifache beim zweiten Gliede dient zur Verstärkung. Das zweite Citat V. 6 ist aus Ps. 117, 6. τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος; bildet im Hebräischen das zweite Hemistich; wir fassen es auch hier am besten als selbstständigen Satz. Die Vulgata läßt es von οὐ φοβηθήσομαι abhängig sein, indem sie übersetzt: non timebo, quid faciat mihi homo.

V. 7 ff. Für die ersten Leser unsers Briefes, Judenchristen in Jerusalem und Palästina überhaupt, war die Gefahr des Abfalls vom Christenthum sehr groß, weil sie den prächtigen Tempelkultus und die täglichen Opfer noch immer vor Augen hatten. Wie leicht konnten sie versucht sein, an den jüdischen Opfern und an den Opfermahlzeiten Theil zu nehmen, und so allmählig wieder in's Judenthum zurückge-

zogen werden. Der h. Verfasser warnt sie deßhalb schließlich noch einmal vor Abfall, indem er sie zuerst hinweiset auf das Beispiel ihrer schon verstorbenen Vorsteher, die ihren Glauben bis zum Ende treu bewahrten; indem er zweitens zeigt, daß der christliche Cultus mit dem jüdischen nicht dürfe verbunden werden, und der Eintritt in das Christenthum den völligen Austritt aus dem Judenthum voraussetze. „Seid eingedenk eurer Vorsteher, die zu euch das Wort Gottes geredet haben; schauet auf den Ausgang ihres Wandels und ahmet ihren Glauben nach." — ἡγούμενοι sind die Vorsteher und Lehrer der Gemeinde, sonst gewöhnlich πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι ποιμένες (Eph. 4, 11) oder auch προϊστάμενοι (1. Theß. 5, 12) genannt. Der Verfasser gebraucht diesen allgemeinen Ausdruck, um die verschiedenen Klassen der Vorsteher zusammenzufassen. Auch der h. Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther Kap. 37 bedient sich dieses Ausdrucks. Wahrscheinlich hat der h. Verfasser hier den h. Stephanus, den Apostel Jakobus und Andere, die für ihren Glauben den Martyrtod bereits erduldet hatten, im Auge.

V. 8 f. „Jesus Christus ist derselbe, gestern und heute und in Ewigkeit. Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht fortreißen; denn es ist schön, daß durch Gnade das Herz gestärkt werde, nicht durch Speisen, von denen die, welche damit umgingen, keinen Nutzen hatten." Die Gedankenverbindung dieser beiden VV. mit dem Vorhergehenden fassen wir am besten so, daß der h. Verfasser durch V. 8 eine Einrede, die seine Leser leicht hätten machen können, von vorn herein abweisen will. Die Leser hätten nämlich sagen können: Jene bereits verstorbenen Vorsteher konnten leicht glauben, da Christus selbst unter ihnen wandelte und ihren Glauben durch seine Gegenwart mächtig unterstützte! Darauf antwortet nun der h. Verfasser: Christus ist immer derselbe; er setzt sich mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit fort in der Kirche. Er war gestern, d. i. zu der Zeit der genannten Vorsteher, nicht ein anderer als heute d. i. in jetziger Zeit, und er ist jetzt kein anderer, als er für die ganze Zukunft sein wird.

— V. 9 ist dann nur eine Folgerung hieraus: Ist Christus für immer derselbe, so ist auch seine Lehre dieselbe, denn er selbst ist ja das Objekt seiner Lehre. Seine Lehre ist nur eine und ist bereits bei ihnen eingebürgert; sie dürfen also nicht mannigfaltigen und von anderswoher eingeführten, also fremden Lehren Gehör schenken, und durch diese sich von der einen Wahrheit, die Christus selbst ist, abwendig machen lassen. — Die richtige LA. ist *παραφέρεσθε* „laßt euch nicht fortreißen", nolite abduci, Vulg. Die LA. des text. recept. *περιφέρεσθε* ist wahrscheinlich aus Eph. 4, 14 herübergenommen. — Bei den *διδαχαῖς ποικίλαις κ. ξέναις* denkt der Verfasser ohne Zweifel an die Judaisten, welche die jüdischen Ritual- und Ceremonialgesetze mit in's Christenthum herübernehmen wollten und wogegen der Apostel Paulus soviel zu kämpfen hatte. In dem Folgenden: *καλὸν γάρ...* geht der h. Verfasser vom Allgemeinen zum Besondern, und hebt die jüdischen Opfermahlzeiten heraus, mit welchen die Christen sich nicht weiter befassen sollen. Daß wir bei *βρώμασιν* nicht, wie Einige wollen, an die jüdischen Speisegesetze überhaupt, sondern speciell an die Opfermahlzeiten zu denken haben, zeigt deutlich der folgende V. — Dem *βρώμασι* gegenüber steht *χάριτι*, und in der Erklärung dieses Ausdruckes sind die Interpreten nicht einig. Die griechischen Exegeten verstehen unter *χάρις* den Glauben, der h. Thomas die heiligmachende Gnade, Estius das Christenthum überhaupt, wie 12, 15. 28. Hiernach wäre, da *βεβαιοῦσθαι* offenbar im Gegensatze zu *παραφέρεσθε* steht, der Sinn: Wir als Christen dürfen uns nicht von mannigfaltigen und aus dem Judenthum herübergenommenen Lehren fortreißen lassen, so daß wir unstät umherschwanken, sondern wir müssen unser Herz festigen durch die eine und ewige Wahrheit des Christenthums; dies allein frommt (*καλόν ἐστι*), und nicht findet das Herz wahre Ruhe in den Opfermahlzeiten, die denen nicht nützten, welche sich damit abgaben, d. i. darin ihre Ruhe und Zufriedenheit suchten (*περιπατεῖν ἔν τινι* entspricht ganz dem hebr. הִתְהַלֵּךְ בְּ „in einer Sache leben, sich damit abgeben"). Allein auch dieser Sinn, wornach das ganze Christenthum den jüdischen

Opfermahlzeiten gegenübergestellt würde, hat etwas Unpassendes. Am schönsten wird der Gedanke, wenn wir χάρις von der christlichen Opferspeise, von der h. Eucharistie, die den Mittelpunkt aller christlichen Gnadengaben bildet, verstehen. Zwar läßt sich diese Bedeutung von χάρις aus dem Sprachgebrauche nicht nachweisen; allein der ganze Zusammenhang scheint diesen Sinn zu fordern. Schon der Ausdruck βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν und der Gegensatz, worin χάρις zu βρώμασιν steht, deutet darauf hin, daß wir unter χάρις eine Speise verstehen müssen; besonders aber spricht für diese Deutung der folgende V., in welchem offenbar von der h. Eucharistie als einem Opfer und einer Opferspeise die Rede ist.

V. 10. „Wir haben einen Altar, von welchem zu essen kein Recht haben, die dem Zelte dienen." Diese Stelle wurde von jeher von den katholischen Dogmatikern als ein locus classicus für das allerheiligste Meßopfer angezogen, und mit vollem Rechte. Der h. Verfasser sagt: Wir, d. i. wir Christen, haben einen Altar; wo ein Altar ist, da muß auch ein Opfer sein; und als das Opfer, welches auf diesem Altare der Christen dargebracht wird, wird V. 12 der leidende Jesus bezeichnet. Von diesem Opfer dürfen aber die nicht essen, welche dem Gezelte dienen. Unter οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες verstehen Einige nach 8, 5 bloß die jüdischen Priester; besser aber ist es nach dem ganzen Zusammenhange unter diesem Ausdrucke die Juden überhaupt zu verstehen (vgl. 9, 9). Eine Parallele zu unserer Stelle haben wir 1. Kor. 10, 21. Dort spricht der Apostel von dem Opfermahle der Christen im Gegensatze zu den Opfermahlzeiten der Heiden; und nachdem er vorher gesagt hat, daß die Heiden ihre Opfer eigentlich dem Teufel darbrächten, fährt er fort: „Ihr könnt nicht Antheil am Tische des Herrn haben und am Tische der Teufel." Was dort der Apostel τράπεζα κυρίου im Gegensatze zu τράπεζα δαιμονίων nennt, das nennt hier unser Verfasser noch deutlicher θυσιαστήριον im Gegensatze zu dem θυσιαστήριον τῆς σκηνῆς. — Estius versteht θυσιαστήριον von dem Kreuze Christi und erklärt φαγεῖν von der geistigen Theilnahme an den Ver-

diensten des Leidens Christi, so daß der Sinn wäre: an den Verdiensten des Kreuzopfers Christi können nur die Christen, nicht aber die Juden Theil nehmen. Allein zum ganzen Gedankengange paßt diese Deutung nicht so gut. Der Verfasser hat so eben seine Leser ermahnt, sie sollten sich nur an Christo halten und sich nicht durch judaisirende Lehren verführen lassen, nicht in jüdischen Opfern und Opfermahlzeiten ihr Heil suchen. Wollt ihr, fährt er dann hier fort, euch einmal an βρώματα halten, so haben wir innerhalb des Christenthums ein Opfer und Opfermahl; um aber daran Theil nehmen zu können, muß man vollständig aus dem Judenthum ausscheiden. Da nun vorher von den Opfermahlzeiten der Juden die Rede ist, so kann auch hier nur von einem wirklichen Opfer und Opfermahle die Rede sein — Daß dieser Satz ganz ohne Verbindungspartikel steht, gibt dem Gedanken desto größern Nachdruck.

V. 11 f. Daß nun die Juden als solche an diesem christlichen Opfer und Opfermahle nicht Theil haben können, daß man vielmehr, um davon zu genießen, vollständig von dem Judenthume sich lossagen müsse, beweiset der h. Verfasser aus dem A. T., indem er den Ritus des großen Versöhnungstages symbolisch-typisch deutet. „Denn von den Thieren, deren Blut durch den Hohenpriester in das Heiligthum hineingetragen wird, werden die Körper außerhalb des Lagers verbrannt. Deßhalb hat auch Jesus, auf daß er durch sein eigen Blut das Volk heiligte, außerhalb des Thores gelitten." Am großen Versöhnungstage wurde das Fleisch der Thiere, deren Blut vom Hohenpriester als Sühnopfer in's Allerheiligste getragen wurde, nicht gegessen, wie bei andern Opfern, sondern beim Zuge in der Wüste wurde es außerhalb des Lagers, später außerhalb der Stadt an einem reinen Orte verbrannt (3. Mos. 16, 27. vgl. 3. Mos. 4, 12. 21. 6, 30). Dieser Ritus sollte symbolisch ausdrücken, daß die Sünde, die auf das Fleisch der Opferthiere gleichsam übertragen war, aus der Gemeinde fortgeschafft und vernichtet werde. Zugleich lag aber in diesem Ritus nach der Erklärung unsers Verfassers eine prophetische Hindeutung auf das wahre und eigentliche Sündopfer, Chri-

stum, welcher, um durch sein eigenes Blut sein Volk zu heiligen, außerhalb des Thores von Jerusalem litt. — Der Hügel Golgatha, auf welchem unser Heiland gekreuziget wurde, lag zur Zeit Christi außerhalb der Stadt, wie dies deutlich auch aus Joh. 19, 20 erhellt. Als sich später die Stadt nach Nordwesten hin erweiterte, kam er innerhalb der Stadt. Jetzt liegt er fast mitten in der Stadt.

V. 13 f. „Lasset uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, und seine Schmach tragen. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen nach der zukünftigen." Hier die Anwendung des vorher Gesagten in Form einer Ermahnung: Hat Jesus außerhalb der Stadt Jerusalem, des Mittelpunktes des Judenthums, sein Kreuzesopfer dargebracht, so soll dies für die Leser ein Zeichen sein, daß sie, um an diesem Opfer, welches in der Eucharistie sich fortsetzt, Theil zu nehmen, vollständig aus dem Judenthum ausscheiden müssen, wenn sie auch deßwegen von ihren Volksgenossen geschmäht werden. παρεμβολή bezeichnet zunächst das Lager, welches während des Zuges durch die Wüste die ganze Gemeinde Israels einschloß; dann hier diese Gemeinde selbst, das Judenthum. — V. 14. Die Ermahnung, auszugehen aus dem Lager, wird hier begründet: denn wir haben hier auf Erden nicht eine bleibende Stadt, d. i. nicht ist bei uns Christen, wie bei den Juden, das irdische Jerusalem der Mittelpunkt unsers ganzen religiösen Lebens, sondern unser Hoffen und Sehnen geht auf die künftige Stadt, auf das himmlische Jerusalem, worin Christus der Hohepriester ist.

V. 15 ff. „Durch ihn nun lasset uns allezeit Gott ein Lobopfer darbringen, das ist: die Frucht der Lippen, welche seinen Namen preisen. Wohlzuthun aber und mitzutheilen vergesset nicht; denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen. Gehorchet euren Vorstehern und seid ihnen zu Willen; denn sie wachen für eure Seelen als solche, die da Rechenschaft geben sollen, auf daß sie es mit Freuden thun und nicht seufzend; denn das frommt euch nicht." Die Partikel οὖν

zeigt, daß dieser Satz eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ist; die Gedankenverbindung ist aber folgende: da das Ziel unserer Hoffnung die künftige Stadt, das himmlische Jerusalem ist, so müssen, wie die Juden im irdischen Jerusalem immerdar Opfer durch den Hohenpriester darbrachten, auch wir in dieser himmlischen Stadt durch unsern Hohenpriester, Christum, Opfer darbringen. Diese Opfer, die wir aus uns darbringen sollen, sind aber im Gegensatz zu den jüdischen Opfern geistiger Art, nämlich 1) Preis und Dank gegen Gott. *θυσία αἰνέσεως* entspricht dem hebräischen זֶבַח תּוֹדָה (3. Mos. 7, 12) und bezeichnet das „Lob- und Dankopfer." Damit man aber nicht meine, der Verfasser verstehe darunter das wirkliche jüdische Dankopfer, setzt er erklärend hinzu: „die Frucht der Lippen..." Also statt daß die Juden ihr Opfer aus den Erzeugnissen der Erde hernahmen, soll das Dankopfer der Christen ein geistiges sein, ein in Worten überströmendes dankbares Herz. Der Ausdruck *καρπὸν χειλέων*... ist hergenommen aus Hos. 14, 3 nach der Uebersetzung der LXX. Dieses geistige Dankopfer sollen die Christen darbringen, nicht bloß an bestimmten Tagen und zu verschiedenen Zeiten, wie es bei den levitischen Opfern geschah, sondern *διὰ παντός* „immerdar." 2) Thätige Nächstenliebe V. 16. *κοινωνία* bezeichnet nach dem Sprachgebrauche der ersten Christen „das Allmosenspenden." *εὐαρεστοῦμαί τινι* „ich habe Wohlgefallen an etwas, werde durch etwas befriedigt." Das promeretur der Vulgata ist passivisch zu fassen. Richtig bemerkt Estius zu *τοιαύταις γὰρ θυσίαις*...: subest hic tacita antithesis inter hoc genus hostiarum et eas, quae secundum legem offerebantur, quas scriptura testatur Deo non placuisse, ut supra 10, 5 ex psal. 39: „holocautomata et pro peccato non tibi placuerunt." — 3) Gehorsam gegen die geistlichen Vorsteher V. 17. Wie die weltliche Obrigkeit für unsere äußere Sicherheit zu sorgen hat, so die geistliche für die Sicherheit unserer Seele; und diese muß dereinst vor dem obersten Hirten unserer Seele strenge Rechenschaft darüber ablegen, wie sie ihr Amt verwaltet hat. Wir sollen also ihr ohnehin schon schweres Amt nicht durch Ungehorsam und Widersetzlichkeit

noch mehr erschweren. In den Worten: „denn sie wachen...“ wird zugleich auf eine feine Weise den Vorstehern selbst ihre Obliegenheit an's Herz gelegt, und der Ernst dieser Worte erschütterte einst den h. Chrysostomus, wie er selbst (de sacerd. 6, 1) erzählt, so, daß er darüber nicht zur Ruhe kommen konnte, und er es kaum begreift, wie ein Priester selig werden könne. — ἀλυσιτελὲς γὰρ τοῦτο ist unser nachdrückliches: „denn das thut nicht gut.“

V. 18 ff. Wie wir bereits in der Einleitung (S. 21 f.) bemerkten, ist die Meinung derjenigen nicht unwahrscheinlich, welche annehmen, daß dieser letzte Absatz unsers Briefes von dem Apostel Paulus selbst herrühre. Denn nicht nur weiset der ganze Inhalt auf den h. Paulus und dessen Gefangenschaft in Rom hin, sondern auch die Sprache und Redeweise ist durchaus paulinisch. Der Apostel adoptirte dann durch diesen Zusatz das vorhergehende Schreiben seines Schülers als das seinige. „Betet für uns; denn wir meinen, daß wir ein gutes Gewissen haben, da wir in jeder Beziehung recht zu wandeln trachten; um so mehr aber bitte ich dies zu thun, damit ich desto eher euch wiedergegeben werde.“ In dem προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν bezieht sich der Plural des Pronomens auf den Schreibenden persönlich, also: „für mich.“ Mit dem Ansuchen um die Fürbitte der Gemeinde schließt der Apostel auch 1. Theff. 5, 25. vgl. 2. Theff. 3, 1. Kol. 4, 3. Eph. 6, 19. Dieses Ansuchen um die Fürbitte seiner Leser begründet der Apostel dadurch, daß er sich auf sein gutes Gewissen gegen sie beruft. Auch diese Berufung auf das Zeugniß des eigenen Gewissens ist ächt paulinisch, vgl. 2. Kor. 1, 12. Er sagt hier nicht: „Ich weiß, daß ich ein gutes Gewissen habe, da ich in jeder Beziehung recht wandle“; sondern demüthig und seine Sprache mildernd sagt er bloß, er meine, daß er ein gutes Gewissen habe, da er recht zu wandeln trachte. Denn er spricht hier zu Judenchristen, die ihn vielfach anfeindeten und zu verdächtigen suchten. — V. 19. Der Apostel hält um so dringender um die Fürbitte seiner Leser an, damit es ihm desto eher vergönnt werde, wieder zu ihnen zu kommen. Das ἵνα ἀποκαταστάθῶ braucht zwar nicht nothwendig auf eine Ge-

fangenschaft des Schreibenden bezogen zu werden; aber am natürlichsten ist dies doch, besonders da er gleich V. 23 von der Freilassung des Timotheus spricht. Und da können wir denn nur an die Gefangenschaft des Apostels zu Rom denken (vgl. V. 23. 24).

V. 20 f. „Der Gott des Friedens aber, der von den Todten heraufgeführt den großen Hirten der Schafe in dem Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesum, mache euch fertig in allem Guten zu thun seinen Willen, indem er in euch wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesum Christum, dem die Herrlichkeit in alle Ewigkeit, Amen!" Eben hat der Apostel um die Fürbitte seiner Leser angehalten, jetzt bittet er für sie. Der Ausdruck ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ist wieder ganz paulinisch, vgl. Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9 u. a. St. Er nennt hier Gott den Gott des Friedens, weil Gott die Quelle alles wahren Friedens ist, der Mensch nur in Gott den wahren innern Frieden findet; zugleich soll diese Bezeichnung ohne Zweifel dazu dienen, die Leser zum Frieden unter sich und zum Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten zu ermahnen. Daher weiset er sie auch gleich hin auf den obersten Hirten, zu dessen Heerde sie alle gehören, der durch sein Blut sie erkauft, und der von den Todten auferstanden und zum Himmel aufgefahren sein Oberhirtenamt noch immer fortführt. Nur durch ihn kommt uns von Gott der wahre Friede. Auch Eph. 4, 11 nennt der Apostel die einzelnen Vorsteher der Gemeinde „Hirten"; Jesus Christus ist aber der „Oberhirt" ὁ ποιμὴν ὁ μέγας, oder wie ihn der h. Petrus in seinem ersten Briefe 5, 4 nennt, der ἀρχιποιμήν. Das ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου wird verschiedentlich bezogen. Einige verbinden es mit ποιμένα: „Der da Hirt ist durch das Bundesblut, welches er für seine Schafe vergossen hat"; Andere mit μέγαν: „Der da groß ist durch das Blut des ewigen Bundes." Am besten ist es aber wohl, wenn wir mit dem h. Thomas den Ausdruck mit dem Particip ἀναγάγων verbinden und dieses „Hinaufführen" nicht so sehr von der Auferweckung Christi von den Todten, als vielmehr von seiner Himmelfahrt und

Verklärung verstehen. Dann ist der Sinn: Gott hat Christum unsern Oberhirten hinaufgeführt zum Himmel in oder mit dem Blute des ewigen Bundes, welches er dort als ewiger Hoherpriester für uns darbringt. Dieser Sinn paßt am besten zu dem ganzen Gedankengange unsers Briefes. In den drei ersten Evangelien und beim Paulus 1. Kor. 11 wird Christi Blut das Blut des „neuen" Bundes, hier das Blut des „ewigen" Bundes genannt im Gegensatze zu dem alten und vergänglichen Bunde. Beide Beiwörter werden im Canon der h. Messe verbunden: novi et aeterni testamenti. — V. 21. καταρτίσαι ὑμᾶς „mache euch fertig, vollkommen" = τελειώσαι, Dekumenius. Der h. Chrysostomus bemerkt, daß in diesem καταρτίσαι indirekt ausgesprochen liege, daß die Leser bereits angefangen haben, in guten Werken sich zu üben. Estius nimmt καταρτίζειν in seiner ursprünglichen Bedeutung: „einrenken" und will darin eine Hindeutung auf den Leib der Kirche finden: Deus autem pacis vos, tanquam unius corporis membra, componat, aptet ac perficiat in omni genere bonorum operum sic, ut alius in hoc alius in alio opere iuxta suam vocationem sedulo se exerceat. Diese Deutung paßt gut zu dem Ausdruck: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης. Das folgende εἰς τὸ ποιῆσαι ist Folge des καταρτίσαι. Nehmen wir das ποιῶν ἐν ὑμῖν... hinzu, so haben wir hier wieder die ächt paulinische Lehre, daß jedes gute Werk von der einen Seite dem Menschen angehört, von der andern aber eine Wirkung Gottes in uns ist. Vgl. Phil. 1, 6. 2, 13. In demselben Sinne sagt das Concilium von Trient Sitz. VI. Kap. 16 mit den Worten des Papstes Cölestin: Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. διὰ Ἰησοῦ χρ. beziehen wir am besten auf ποιῶν. Christus ist der Mittler aller Gnadenwirkungen Gottes in uns. ᾧ ist auf Ἰησοῦ χρ. und nicht auf ὁ θεὸς zu beziehen. Aehnliche Doxologien auf Christum finden wir 2. Tim. 4, 18. 2. Petr. 3, 18.

V. 22. Aehnlich wie Röm. 15, 15 f. fügt der Apostel zum Schlusse die Bitte hinzu, daß die Leser seinen Brief gut aufnehmen: „Ich bitte euch aber, Brüder, hal-

Druckfehler.

Seite 105 Zeile 9 v. o. lies zweischneidiges statt schweischneidiges

— 113 — 17 v. o. „ Participialsatz „ Particialsatz

— 180 — 9 v. o. „ Christenthum „ Christum

— 203 — 5 v. u. „ Ex-egeten „ Exe-egeten



Druckfehler.

Seite	105	Zeile	9	v. o.	lies	zweischneidiges	statt schweischneidiges
—	113	—	17	v. o.	„	Participialsatz	„ Particialsatz
—	180	—	9	v. o.	„	Christenthum	„ Christum
—	203	—	5	v. u.	„	Ex-egeten	„ Exe-egeten





